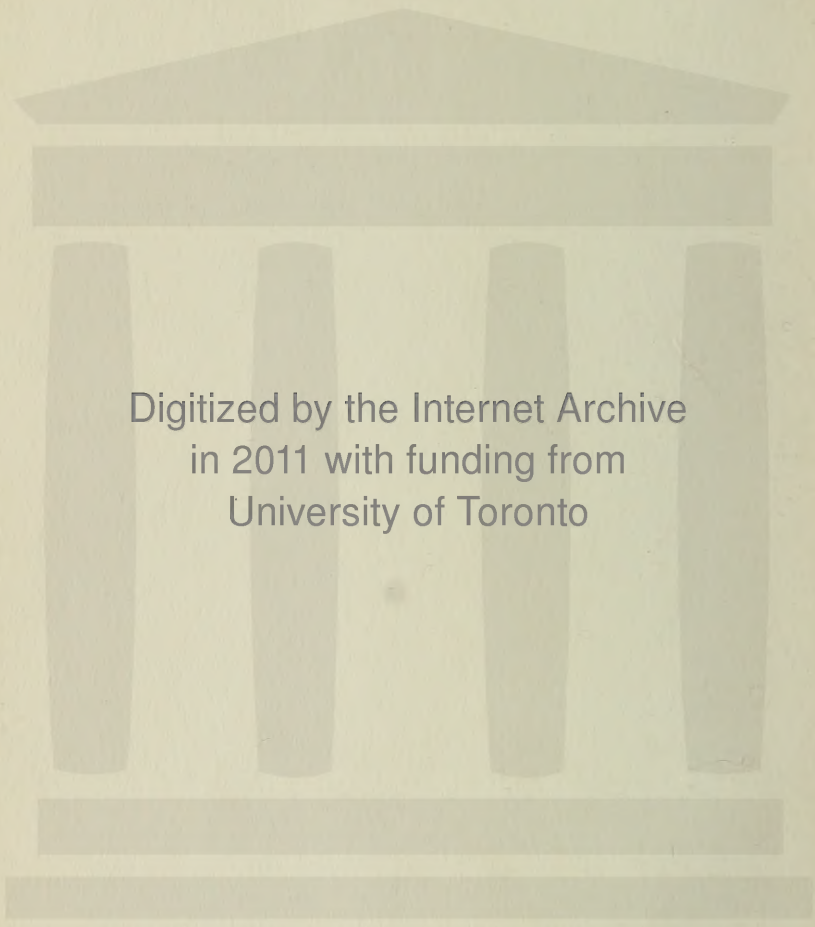
31761 08825102 0

UNIV.OF
TORONTO
LIBRARY


Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/smtlichedialog04plat

L Gr
P718
.G2

PLATON

SÄMTLICHE DIALOGE

In Verbindung mit

Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter
und Gustav Schneider

[Übersetzt]

herausgegeben

und mit Einleitungen, Literaturübersichten,
Anmerkungen und Registern versehen von

OTTO APELT

BAND IV

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

PLATON

SÄMTLICHE DIALOGE

BAND IV

Theätet — Parmenides — Philebos

243019
12.4.30.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Alle Rechte,
einschließlich des Übersetzungsrechtes,
vorbehalten

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Germany

PLATON

THEÄTET

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT
VON
OTTO APELT

*

VIERTE AUFLAGE

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 82
LEIPZIG 1923 / VERLAG VON FELIX MEINER

Druck von Gustav Pritz & Co., Leipzig-Stö.

Vorwort.

Nicht eine Bearbeitung der vor nunmehr dreißig Jahren erschienenen, aus der Feder des Begründers dieser „Bibliothek" stammenden Übersetzung des Theätet nebst Einleitung und Erläuterung wird hiermit den Lesern vorgelegt, sondern eine eigene Arbeit, die mit der Kirchmannschen nichts gemein hat als die Gesichtspunkte für die Anlage des Ganzen. Kirchmann hat es gewiß gut gemeint mit seiner Übersetzung sowohl wie mit Einleitung und Anmerkungen — das sind die drei in Betracht kommenden Gesichtspunkte —, aber die Ansprüche und Ansichten in diesen Dingen sind nun einmal verschieden. Ein den Bedürfnissen entsprechender Umbau ist bekanntlich oft schwieriger, komplizierter, zeitraubender und bei alledem doch aussichtsloser, als ein frischer, fröhlicher Neubau. Wenn ich mich zu einem solchen entschlossen habe, so schmeichle ich mir selbstverständlich nicht mit der Hoffnung, damit nun meinerseits den Geschmack aller Leser getroffen zu haben, doch habe ich damit den Weg eingeschlagen, den ich vor meinem Gewissen allein verantworten zu können glaubte.

Ich habe mich bemüht, Treue in Wiedergabe der platonischen Gedanken mit Lesbarkeit der Übersetzung zu vereinen. Der Dialog ist Gegenstand so eindringender Studien und Erörterungen von seiten vieler Gelehrten gewesen, daß es eigentliche Dunkelheiten für die Auffassung kaum mehr gibt. Im einzelnen haben mir für die Übersetzung besonders die sorgfältigen und oft scharfsinnigen Kommentare von Hermann Schmidt, besonders der kritische Kommentar, wertvolle Winke gegeben.

Was die äußere Einrichtung anlangt, so sei be-

merkt, daß neben der Angabe der Kapitel auch die Seiten der maßgebenden und für die Zitate aus Platon von den Philologen durchgehends zugrunde gelegten Ausgabe des H. Stephanus in eckigen Klammern beigefügt sind. Die je fünf Unterabteilungen, bezeichnet durch A, B, C, D, E dagegen habe ich, schon wegen des ästhetisch störenden Eindrucks, nicht beigefügt, wohl aber in den Anmerkungen mich derselben öfters bedient in der Annahme, daß jeder nach ungefährer Schätzung gemäß der Reihenfolge der Buchstaben die gemeinte Stelle leicht herausfinden wird.

Die Anmerkungen sind weit entfernt, einen vollen Kommentar geben zu wollen. Sie sind vor allem bestimmt, die Aufmerksamkeit auf die philosophisch wichtigen Punkte hinzulenken. Wer sich einem tieferen Studium der platonischen Schrift im Ganzen oder rücksichtlich einzelner Teile widmen will, findet in der literarischen Übersicht ausreichende Anhaltepunkte für weitere Orientierung.

Weimar.

Otto Apelt.

Vorwort zur dritten Auflage.

Ohne eingreifendere Änderungen erfahren zu haben, darf diese neue Auflage immerhin doch als eine verbesserte bezeichnet werden: abgesehen von der Berichtigung einiger Druckversehen hat die Übersetzung an einigen Stellen eine etwas veränderte Gestalt erhalten. Die Literaturangaben sind dem gegenwärtigen Stande der Dinge entsprechend ergänzt, das Register durchweg bereichert und vervollständigt worden.

Dresden, 31. Oktober 1919.

Otto Apelt.

Einleitung.

Man teilte früher die platonischen Dialoge nach ihrem Inhalte gewöhnlich in drei Gruppen, deren erste die ironisch-polemischen, vorwiegend gegen die Sophisten gerichteten Gespräche umfaßte, die zweite die vorherrschend dialektischen, die dritte diejenigen, in denen Platon bestimmter lehrend seine eigene Ansicht ausspricht. Jetzt ist man durch die mit großem Eifer betriebenen sprachlich-statistischen Untersuchungen zu einer in strengem Sinne chronologischen Anordnung übergegangen, die, gestützt auf bestimmte sprachliche Unterscheidungsmerkmale, ebenfalls auf drei Gruppen geführt hat. Während sich in bezug auf die erste der beiderseitigen Gruppen keine allzu erheblichen Unterschiede geltend machen, treten hinsichtlich der beiden anderen Gruppen stärkere Abweichungen hervor. Was indes unser Gespräch, den Theätet, anlangt, so gehört er nach beiden Einteilungen in die mittlere Gruppe.

Der Theätet führt uns nicht direkt in den Mittelpunkt der platonischen Gedankenwelt. Die Ideenlehre bleibt, bloß in Andeutungen erkennbar, so gut wie unberührt. Gleichwohl gibt die verdeckte Beziehung auf sie dem ganzen Gespräch den Hintergrund, dessen Beachtung den aufmerksamen und einigermaßen kundigen Leser in den Stand setzt, den anscheinend ergebnislos verlaufenden Untersuchungen auch eine positive Seite abzugewinnen. Offenbar sind ja diese Untersuchungen darauf berechnet, dem Platon den Boden zu ebnen für die Anerkennung seiner eigenen Lehre.

Wenn man die schriftstellerische Tätigkeit Platons im ganzen überblickt, so kann man scheiden

zwischen einer kritischen und einer aufbauenden (konstruktiven) Tendenz. Nicht in dem Sinne, als sollte damit ein Einteilungsgrund für die Dialoge aufgestellt sein — nicht wenige, ja die meisten Dialoge vereinigen beide Momente — sondern nur in der Bedeutung, daß damit die Hauptrichtungen bezeichnet werden, in denen sich die Gedankengänge des großen Philosophen bewegen und der Natur der Sache nach bewegen müssen. Bei jedem großen Denker einer nicht mehr in den ersten Anfängen der wissenschaftlichen Entwicklung stehenden Zeit wird man ein ähnliches Verhältnis beobachten. Denn der das Zeitalter beherrschende und belebende, immer zugleich von einer gewissen philosophischen Grundtendenz getragene Zeitgeist ist es doch zunächst, der jedem Denkenden die Richtung anweist. Wer sich zum lehrenden Philosophen berufen fühlt, wird entweder, diesem herrschenden Geiste huldigend, ihn tiefer zu begründen oder weiter zu entwickeln suchen, oder er wird, von den Schwächen und Fehlern desselben überzeugt, im steten Kampfe mit ihm, der ganzen bisherigen philosophischen Entwicklung, deren vorläufiges Endergebnis er eben im Geiste seines Zeitalters ausgeprägt vorfindet, eine neue Wendung zu geben suchen.

Platon fand die sophistische Richtung als Grundzug des herrschenden Zeitgeistes vor. Diese aber steht in engem Zusammenhang mit dem ganzen bisherigen Verlauf der philosophischen Gedankenbewegung in Griechenland, als deren Ergebnis sie in gewissem Sinne betrachtet werden darf. Indem Platon, zunächst im Geiste seines großen Lehrers Sokrates, sich mit ihr auseinandersetzte, sah er sich zu immer erneuter Prüfung der ihm von Jugend her bekannten bisherigen philosophischen Lehrmeinungen aufgefordert. Deren vertiefte Auffassung im Verein mit den durch Sokrates empfangenen und selbstdenkend weitergebildeten Ansichten gab ihm die Grundgedanken für seine eigene Lehre, deren Signatur die Ideenlehre ist. Es zeigte sich, daß es neben dem sophistischen Skeptizismus und Subjektivismus, der sich recht wohl als eine Folge der bis-

herigen philosophischen Entwicklung mit ihrem Wechsel einander vielfach widerstreitender Ansichten auffassen ließ, auch noch einen anderen Standpunkt gab, der den Widerstreit der Lehren durch eine umfassende höhere Ansicht bis zu einem gewissen Grade ausglich und einer jeden dieser Lehren ihren verhältnismäßigen Anteil an der Wahrheit bestimmte, also eine positive Lösung an die Stelle eines negativen Ergebnisses setzte. Kritik und schöpferisches Denken erwiesen sich dabei als treue und einander unentbehrliche Bundesgenossen.

In unserem Dialog nun ist es durchaus das kritische Moment, das den Charakter des Ganzen bestimmt. Und zwar handelt es sich um denjenigen Begriff, der jedem Griechen schon durch den bloßen Klang des Wortes die Vorstellung einer gewissen Sicherheit und Unumstößlichkeit der Erkenntnis erweckte: um den Begriff der ἐπιστήμη d. i. des Wissens. Gibt es überhaupt eine Gewißheit der Überzeugung, die den Zweifel ausschließt? Und wenn dies, ist sie bloß für den einzelnen gültig, oder hat sie verbindliche Kraft auch für jeden anderen? Kann man ohne das letztere überhaupt von Wahrheit im gewöhnlichen und gemeinhin angenommenen Sinne reden? Das waren Kardinalfragen für die sokratische Philosophie. Von ihrer Beantwortung hing das Schicksal derselben ab. Denn gerade das Wissen im Sinne einer festen, unverrückbaren und für jedermann gültigen Erkenntnisweise war es ja, um das sich das ganze Bemühen des Sokrates drehte. Den Begriff der ἐπιστήμη also nach allen Seiten hin aufzuklären, die durch ihn bezeichnete Aufgabe nach der Seite ihrer Möglichkeit und Ausführbarkeit zu bestimmen, war für Platon eine Sache von nicht geringer Bedeutung. Aber es war nicht seine Art, seine eigene Ansicht fix und fertig mitzuteilen. Auch war das, schriftstellerisch genommen, hinsichtlich der Wirkung auf das Publikum, nicht einmal ratsam; hier galt es erst den Wert der herrschenden Ansichten zu prüfen und ihr geringes Anrecht auf Anerkennung festzustellen. Platon läßt

also seine Leser alle die Gedankengänge durchmachen, durch die er sich selbst von den negativen Instanzen aus zu einer festen und gesicherten positiven Ansicht durchgearbeitet hat. Diese negativen Instanzen sind hier so bedeutungsvoll, daß ihre Erörterung für sich schon fast überreichen Stoff für einen Dialog bietet.

Der Grundzug der herrschenden Sophistik stand ja im geraden Gegensatz zu dem, was der Begriff der *ἐπιστήμη* zu fordern schien. Jede beliebige persönliche Meinung sollte das gleiche Anrecht auf Geltung haben, jeder sollte in seiner eigenen Gedankenwelt, als der allein für ihn maßgebenden, leben können. Ihr berühmtester und gewandtester Vertreter war Protagoras, der in einem viel gelesenen Buche, „Wahrheit (*ἀλήθεια*)" betitelt, diesen Standpunkt zu begründen versucht hatte, worin er sich vermutlich auch auf die Lehren früherer Philosophen, namentlich auf die seiner Anschauung in gewisser Weise entgegenkommende Bewegungslehre des Heraklit bezogen haben mochte. Das Ansehen des Protagoras, die weite Verbreitung seines Buches und das Körnchen von Wahrheit, das darin steckte, lassen es begreiflich erscheinen, daß Platon ihm etwa zwei Drittel seines langen Dialoges gewidmet hat, während für die Erörterung der anderen Auffassungen des Begriffs das letzte Drittel des Gespräches genügt.

Unser Gespräch nun spielt sich ab zwischen Sokrates, Theätet und Theodoros. Sokrates hat, wie Platon erdichtet, das kurz vor seinem Tode gehaltene Gespräch seinem Schüler Eukleides von Megara mitgeteilt, der es seinerseits aufgezeichnet und auf Grund wiederholter Rücksprache mit Sokrates in möglichster Treue wiedergegeben hat. Theätet, der Hauptunterredner neben Sokrates, ist ein hochbegabter Jüngling, ein Schüler des hervorragenden Mathematikers Theodoros, des zweiten Mitunterredners, der, ein Bürger der Stadt Kyrene (Nordafrika), sich zeitweise in Athen aufhielt.

Zum Ausgangspunkt der Kritik der Protagoreischen Lehre wird nicht unmittelbar im Wortlaut

die Lehre des Protagoras gemacht, sondern eine Definition des Wissens, die, dem Theätet in den Mund gelegt, das Wissen als Wahrnehmung definiert, und die in dieser Form nicht von Protagoras stammt. Aber mit ihr ist ein Hauptbeziehungspunkt der Lehre des Protagoras gegeben, der alsbald auf die Erörterung von dessen wörtlichem Hauptsatz führt, dem gemäß der Mensch das Maß aller Dinge ist. In der Entwicklung und Darstellung der Ansicht des Protagoras ist Platon sichtlich bemüht, alles geltend zu machen, was etwa zugunsten dieses Standpunktes beigebracht werden kann; ja man darf annehmen, daß er dem Protagoras hinsichtlich seiner Wahrnehmungstheorie insofern beistimmt, als er den rein subjektiven Charakter der Sinnesempfindungen als solcher zugibt und ihnen innerhalb dieser Sphäre ihre Geltung nicht abspricht. Wenigstens hat er nichts dagegen einzuwenden. Gleichwohl durchzieht eine unverkennbare Ironie, abschnittweise mit künstlerischer Berechnung sich steigernd, die ganze Darlegung. Wenn er den offenbar sehr schillernden und vieldeutigen, einer straffen Gedankenführung entbehrenden Ausführungen des Protagoras durch allerhand Ergänzungen und sonstige willfährige Beihilfe beizuspringen sucht, so geschieht das, um jedem etwaigen Vorwurf, es sich mit der Widerlegung zu leicht gemacht zu haben, aus dem Wege zu gehen. Aber eben dadurch wird die Abrechnung nur um so gründlicher und überzeugender. Vielleicht gab ihm dies Verfahren auch erwünschte Gelegenheit, manche literarische Erscheinung, die sich, feindlich oder freundlich, auf das berühmte Buch des Protagoras bezog, in schelmisch maskierender Weise mit in die Erörterung hineinzuziehen.

Es ist klar, daß durch die Einführung des Protagoreischen Satzes vom Menschen als Maß der Dinge sich die den Ausgangspunkt bildende Gleichsetzung des Wissens mit der Wahrnehmung von selbst erweitern muß zu der Gleichsetzung. des Wissens mit der „Meinung (*δόξα*)". Hier fällt es nun nicht schwer, die entscheidenden Gegengründe

zu finden. Alle Menschen nämlich sind der Meinung, daß nicht jeder dem anderen an Weisheit gleichzuachten sei. Protagoras muß, zufolge seines eigenen Satzes, die Gültigkeit dieser Meinung anerkennen, wodurch er denn seinen eigenen Satz aufhebt. Ebenso klar zeigt die anerkannte Verschiedenheit der Zuständigkeit der Menschen in Beurteilung des Zukünftigen, namentlich hinsichtlich des Nützlichen oder Schädlichen, den tatsächlich bestehenden Gegensatz zwischen Wissen und Nichtwissen, also die Unhaltbarkeit des Protagoreischen Satzes.

Die Heraklitische Bewegungslehre, konsequent durchgeführt, wie sie sich bei den jüngeren Herakliteern findet, bietet der Lehre des Protagoras nur eine scheinbare Stütze. Tatsächlich vernichtet sie vielmehr die Wahrnehmung überhaupt, da sie jede Auffassung durch den menschlichen Geist unmöglich macht; Protagoras läßt aber doch die Wahrnehmung (αἴσθησις) als eine Auffassungsweise des menschlichen Geistes gelten. Also darf er sich nicht auf die Herakliteer berufen.

Kann diese Auffassungsweise nun als Wissen gelten? Gibt die Wahrnehmung für sich Erkenntnis der Wahrheit? Nein! Denn Erkenntnis der Wahrheit setzt immer die Anerkennung eines Seienden, eines Seins voraus; diese aber gibt uns die Wahrnehmung ebensowenig, wie sie uns zu den übrigen allgemeinsten Prädikaten der Identität, Verschiedenheit, Einheit, Vielheit usw. verhilft. Denn die bloße Wahrnehmung ist an die Sinnesorgane gebunden, deren jedes nur die ihm zugehörige Qualität auffaßt: Das Auge die Farbe, das Ohr den Ton usw. Die Zusammenfassung der verschiedenen Sinneseindrücke in eine Gesamtanschauung mitsamt der Vorstellung von dem Sein (Dasein) kann also nicht das Werk der Sinne sein, sondern nötigt zur Annahme einer das Vereinzelte zusammenfassenden und ihm allererst zum Sein verhelfenden Seelentätigkeit.

·Wenn also nicht die Sinne, sondern der in der Seele gegründete Verstand der Grund des Wissens (der Erkenntnis der Wahrheit) ist, so liegt

die Annahme nahe, daß die eigenste Tätigkeit des Verstandes, das Urteilen, Meinen (δοξάζειν), das Wissen ausmache. Da aber bereits (170 C ff.) die Tatsache der falschen Meinung (ψευδὴς δόξα) neben der wahren (ἀληθής) Meinung anerkannt ist, das Wissen aber seinem Begriff nach etwas der Wahrheit Entsprechendes sein muß, so gibt Theätet auf die Aufforderung des Sokrates zur Aufstellung einer neuen, stichhaltigeren Definition die von einem besonnenen Mitunterredner hier nach dem bisherigen Gange des Gesprächs allein zu erwartende Antwort: Das Wissen besteht in der wahren Meinung. Diese Erklärung führt den Sokrates alsbald auf eine sehr ins einzelne gehende, mehr psychologisch interessante als für Erledigung des Hauptproblems unmittelbar bedeutungsvolle Untersuchung über die Möglichkeit der falschen Meinung, also über die Bedingungen, unter denen der Mensch dem Irrtum anheimfallen kann. Je länger sich diese Erörterung ausspinnt, ohne doch zu einem befriedigenden Ergebnis zu führen, um so kürzer verfährt Platon in Darstellung des wider die aufgestellte Definition entscheidenden Momentes: durch ein schlagendes Beispiel wird gezeigt, daß man eine richtige Meinung über eine Sache haben kann, ohne doch unmittelbar Kenntnis derselben zu besitzen. Nur diese letztere ist der Garant der Wahrheit, nur sie bietet wirkliches Wissen.

Damit scheint das Moment angedeutet, das zur wahren Meinung hinzukommen muß, um sie zum Wissen zu machen: die Zurückführung auf die unmittelbare Erkenntnis. Und so folgt denn als dritte Definition durch Theätet die Gleichsetzung des Wissens mit der wahren Meinung in Verbindung mit einer Erklärung (λόγος). Indes alle Deutungen, die dem vielbesagenden und darum für eine scharfe Argumentation nicht leicht zu fixierenden Worte λόγος hier gegeben werden — es sind deren drei, die aber den möglichen Inhalt des Wortes keineswegs erschöpfen — führen nur dazu, daß man sich im Kreise herumdreht, ohne den entscheidenden Schritt vorwärts zu tun, durch den man die „wahre

Meinung" zum Range untrüglicher Erkenntnis, wie sie das Wissen voraussetzt, erhöbe.

Was uns also der Theätet lehrt, läßt sich auf folgende Sätze bringen: die Wahrnehmung gibt kein Wissen, wegen der Wandelbarkeit ihrer Objekte, obschon sie auch nicht als ungültig verworfen oder als entbehrlich für die Erkenntnis der Menschen beiseite gelassen werden kann. Auch das bloße Urteilen und Meinen kann, als dem Irrtum ausgesetzt, kein Wissen darstellen, denn dieses muß eine irrtumslose Erkenntnisweise sein. Selbst die „wahre Meinung" genügt dieser Forderung nicht, da sie nur eine Überzeugung auf Treu und Glauben, nicht eine Überzeugung kraft eigener Kenntnis ist. Ja auch die zur „wahren Meinung" hinzugefügte Erklärung führt uns nicht zu einer letzten und unbedingten Erkenntnis, die dem Zweifel und der weiteren Nachfrage nach Gründen entrückt wäre.

Was also das Wissen nicht ist, das erfahren wir aus dem Theätet. Aber was ist es denn nun? „Wir haben unsere Untersuchung doch nicht deshalb begonnen, um zu finden, was das Wissen nicht ist, sondern was es ist." So sagt Sokrates gelegentlich (p. 187 A) im Verlaufe der Unterredung. Aber gleichwohl ist er uns die Antwort schuldig geblieben, wenigstens eine direkte und die Sache klar erledigende Antwort. Hat Platon uns diese Antwort überhaupt vorenthalten? Dies nicht. Die Republik und der Kratylos, daneben noch manche andere Dialoge, geben uns ausreichend Bescheid, und was unseren Dialog anlangt, so fehlt es, wie wir weiterhin sehen werden, wenigstens nicht an Winken und Anhaltspunkten. Wir fragen also zunächst: Wie verhält es sich mit der Sache nach Platon?

Für Platon steht das Objekt der Erkenntnis seiner Beschaffenheit nach in genau entsprechendem Verhältnis zu der Beschaffenheit der Seelentätigkeit, mit der wir es erfassen. Einer bestimmten Erkenntnisweise kann nur eine bestimmte Art von Objekten als Gegenstand der Erfassung dienen. Das nämliche Erkenntnisobjekt kann nicht verschiedenen Erkenntnisweisen angehören; der Art nach verschie-

dene Objekte bedingen auch der Art nach verschiedene Erkenntnis. Also: der durch die Sinne wahrnehmenden Tätigkeit der Seele gehört ein anderes Objekt als derjenigen Tätigkeit derselben, die wir mit „Wissen" bezeichnen. Das Wissen fordert unbedingte Gewißheit; mithin kann das Objekt derselben kein veränderliches sein, vielmehr muß ihm Beharrlichkeit und Unveränderlichkeit zukommen. Von einem veränderlichen Objekt kann es keine feststehende, sondern nur eine veränderliche Ansicht geben; und eben das ist der Charakter der sinnlichen Erkenntnis und ihrer Objekte. Diesen Objekten der sinnlichen Wahrnehmung kommt zwar nach Platon auch ein Sein (ὄν) zu (er spricht Theät. 193 E sogar ganz positiv von einer γνῶσις κατὰ αἴσθησιν), aber kein wesenhaftes, sondern nur ein schattenhaftes Sein, nur erborgt von dem wirklichen Sein. Wesenhaftigkeit, unvergängliche Dauer, Unwandelbarkeit sind die auszeichnenden Merkmale dieses wahrhaften Seins. Ihm kann nur eine Erkenntnisweise entsprechen von unumstößlicher Überzeugungskraft und unerschütterlicher Gültigkeit. So viele spezifisch verschiedene Objekte der Erkenntnis es gibt, so viele verschiedene Erkenntnisweisen muß es auch geben. Und ebenso umgekehrt, so viele verschiedene Erkenntnisweisen sich etwa nachweisen lassen, so viele spezifisch verschiedene Erkenntnisobjekte muß es auch geben. Es gibt deren aber, wie Platon richtig erkannt hat, drei: die sinnliche Erkenntnis, die mathematische und die philosophische. Ihnen entsprechen die drei Arten von Objekten: 1. Sinnesgegenstände, 2. Zahlen, Größen und Raumgebilde, 3. die Idee. Die ersteren sind nur Gegenstände unsicherer Meinung (δόξα), die zweiten werden zwar denkend erfaßt, aber doch nur mit Hilfe von Bildern (Figuren und Zeichen), die dritten durch bloßes Denken in Begriffen. Nur das reine Denken, d. h. das in bloßen Begriffen fortschreitende Erkennen kann ein wirkliches Wissen geben; die Sicherheit dieses Wissens ist verbürgt durch die Beschaffenheit ihrer Objekte als unveränderlicher, wesenhafter Gegenstände. Damit wären

wir bei dem platonischen Begriff des Wissens (ἐπιστήμη) angelangt. Das Wissen kann sich nicht beziehen auf etwas, was dem einen so, dem anderen anders erscheint, sondern nur auf Gegenstände, die sich immerdar gleichbleiben und sich jedem Denkenden auf gleiche Weise darstellen. Das Wissen kann demgemäß nur erreicht werden mit Hilfe der sich immer gleichbleibenden (weil durch Definition feststellbaren und festgestellten) Begriffe, d. h. im reinen Denken. Wissen ist also die durch reines Denken erlangte Erkenntnis des unveränderlich Seienden, d. h. der Ideen.

So wenig nun die sinnliche Erkenntnis mit dem Wissen zu schaffen hat, so ist sie dem Platon doch nicht etwas völlig Nichtiges; indes erhält sie den tiefsten Rang in der Stufenfolge menschlicher Erkenntnisweisen. Über sie erhebt sich an Bedeutung und Seinswert ihrer Objekte die mathematische oder dianoetische (von διάνοια, d. i. Erkenntnisvermögen für Mathematik nach platonischem Sprachgebrauch) Erkenntnis, die mit der sinnlichen Erkenntnis die Bildlichkeit, mit der philosophischen oder noetischen Erkenntnis die Strenge und Sicherheit ihrer Methode teilt. Diese letztere endlich stellt sich als die reinste, von jeder Verwandtschaft mit der Sinnlichkeit freie Erkenntnisweise über die beiden vorigen, an Rang also noch um eine Stufe höher als die mathematische Erkenntnis.

Platon stellt also die verschiedenen Erkenntnisweisen wie verschiedene Weltansichten übereinander, gleichsam als ob es darin eine Stufenfolge der Wahrheit gäbe. Diese Unterscheidung ist das Fundament der entwickelten platonischen Philosophie. Durch sie wird ihm die Vereinigung der verschiedenen Richtungen möglich, die sich bis dahin in der Entwicklung der griechischen Philosophie geltend gemacht hatten. Parmenides und die Eleaten mit ihrer Forderung eines rein gedachten Seins gesellen sich der obersten Stufe zu und werden über Pythagoras erhoben, aber nicht etwa so, daß der letztere gegen den ersteren verworfen würde, sondern so, daß Platon beide miteinander in einer groß-

artigen und umfassenden Weltansicht zu vereinigen sucht. Denn die dianoetische Erkenntnis mit ihrer notwendigen mathematischen Wahrheit ist dem Platon das verbindende Mittelglied zwischen der sinnlichen Erkenntnis des Einzelnen und Wandelbaren und der noetischen Erkenntnis des notwendigen und unveränderlichen Seins. Was die sinnliche Erkenntnis anlangt, so hatte Parmenides sie als bloßen Sinnenschein gegen die noetische Erkenntnis im reinen Denken verworfen. Platon dagegen verwirft sie, wie schon mehrfach hervorgehoben, nicht geradezu, sondern stellt sie nur gegen die letztere zurück. Durch die dianoetische (mathematische) Erkenntnis, die er dazwischen schiebt, knüpft er die sinnliche an die noetische an. Vermittelst der mathematischen Erkenntnis bringt er noch Gesetz und Wahrheit an das, was dem Parmenides als bloßer Schein erschien. Er vereinigt ferner den Parmenides mit dem Sokrates, indem er den Parmenides sokratisch umkorrigiert. Parmenides sucht das wahrhaft Seiende noch in der Raumwelt, aber nicht, wie sie sinnesanschaulich, sondern wie sie denkend (als Weltkugel) erkannt wird. Platon verlegt das wahrhaft Seiende gänzlich über die Raumwelt hinaus und bestimmt es sokratisch in reinen Begriffen durch das Gute und Schöne.

Die volle Wahrheit liegt dem Platon in der Erkenntnis durch Begriffe, d. i. in der noetischen Erkenntnis. Die anderen Erkenntnisweisen geben nur ein mehr oder minder trübes und schwankendes Abbild der wahren Erkenntnis.

Was meint nun Platon mit seinen verschiedenen Erkenntnisgebieten? Nichts anderes als das, was wir die Erkenntnisweisen nennen: die empirische, die mathematische und die philosophische.

Von der Natur der empirischen Erkenntnis hat er aber eine Ansicht, die mit unserer heutigen stark kontrastiert. Das, was wir Erfahrung nennen, d. i. Verknüpfung der Tatsachen nach notwendigen Gesetzen, gibt es für Platon gar nicht, sondern nur sinnliche Wahrnehmung des Wandelbaren und daraus entspringende unsichere Meinung (δόξα). Nach

Platon werden rein noetisch (rein philosophisch) und, wenn man will, auch dianoetisch (mathematisch) Gegenstände, Wesen erkannt. Das ist falsch. Denn philosophisch und mathematisch erkennen wir nicht Wesen, sondern Gesetze, unter denen das Dasein der Dinge steht; die Dinge selbst aber erkennen wir empirisch. Tatsächlich also stehen die drei Erkenntnisweisen nicht nach ihren Objekten isoliert nebeneinander, wie bei Platon, vielmehr vereinigen sich alle drei zu dem geschlossenen Ganzen unserer Erkenntnis. Dies Ganze zeigt uns die Erkenntnis des Einzelnen, also die Gegenstände der Sinnesanschauung, unter den teils mathematisch, teils philosophisch bestimmten Naturgesetzen. Das philosophische bringt, durch die metaphysischen Grundsätze, den Gedanken der Notwendigkeit und Gesetzlichkeit in der natürlichen Verknüpfung der Dinge an unsere Erkenntnis und bestimmt dadurch die Ordnung der Naturnotwendigkeit überhaupt. Die rationelle Induktion sucht mit Hilfe der Mathematik die notwendigen Gesetze der Größe und des stetigen Zusammenhangs der Erscheinungen, ordnet sie also durch die mathematischen Bestimmungen jenen obersten philosophischen Grundsätzen (von der Beharrlichkeit der Masse, von der Kausalität usw.) unter.

Nach dem damaligen Stande der physikalischen Kenntnisse ist es sehr begreiflich, daß Platon, weit entfernt sich zu dem die heutige Naturwissenschaft beherrschenden Begriff der beharrlichen Masse durchzufinden, diese Masse, für die Heraklit doch wenigstens ein Analogon in seinem Feuer hatte, vollends zum bloßen Raum verflüchtigte, womit aller Physik in heutigem Sinne der Boden entzogen war. Uns ist die Erkenntnis der Körperwelt in ihrer Zusammensetzung, in dem stetigen Zusammenhang ihrer Erscheinungen sowie in ihrer notwendigen Verknüpfung der Gegenstand ebensowohl der empirischen, wie der mathematischen und der philosophischen Erkenntnis. Für uns hat die Kenntnis der Tatsachen und des Einzelnen für sich genau den Grad der Gewißheit, wie das Gesetz. Beide stehen mit gleicher

objektiver Gültigkeit nebeneinander, beide sind Gegenstände des Wissens. Beide aber sind nur Bruchstücke unserer Erkenntnis: denn Gesetze für sich sind leer und wesenlos, die Tatsache und das Einzelne für sich ohne Notwendigkeit des Zusammenhangs: beides zusammen macht erst die volle Erkenntnis aus. Eine Reihe von exakten astronomischen Beobachtungen, z. B. über Marsörter, hat, was die objektive Gültigkeit anlangt, denselben Wert, wie der Grundsatz der Kausalität, aber erst die Verbindung beider durch die Kepplerischen Gesetze gibt volle Erkenntnis, die das Werk der theoretischen Wissenschaft ist, denn sie ist es eben, die die Tatsachen durch Mathematik den philosophischen Grundsätzen unterordnet.

Aus diesen Verhältnissen erklären sich auch die Mängel der Lehre Platons hinsichtlich seiner Auffassung der *δόξα* (Meinung). Seine erkenntnistheoretische Absonderung ihres Gebietes von den beiden anderen Erkenntnisgebieten hat zur Folge, daß der natürliche Tatbestand in bezug auf sie verwischt und Platon selbst zu Inkonsequenzen geführt wird. Denn die Wirklichkeit ist eben stärker als alle Theorie. Das Gebiet der *δόξα* soll ganz geschieden sein von dem der *ἐπιστήμη*; selbst die *ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου*, die wahre Meinung in Verbindung mit Erklärung (Begründung) soll nach unserem Dialog den Forderungen des „Wissens" nicht genügen. Gleichwohl heißt es im Menon 97A, daß die wahren Meinungen, wenn man sie befestigt durch vernunftgemäße Begründung, zum Wissen werden. Und selbst innerhalb unseres Dialoges ist es ein offenbarer Widerspruch, wenn erst die Wahrnehmung (*αἴσθησις*) vom Wissen ausgeschlossen und dann trotzdem (p. 201 A ff.) die Aussage der Augenzeugen als angebliches Wissen dem auf dem bloßen Glauben an die Wahrhaftigkeit anderer beruhenden Urteil der Richter entgegengesetzt wird.

Im ganzen aber bleibt es immer bewundernswert, mit welchem genialen Überblick Platon die drei tatsächlich in unserem Geiste sich vorfindenden Erkenntnisweisen als solche festgestellt und in eine

wenn auch nicht fehlerfreie Verbindung miteinander gesetzt hat. Gerade hier, wo es sich so bestimmt um das Verhältnis zu den früheren Philosophen handelt, zeigt es sich, daß Platon nichts weniger war als ein Eklektiker oder geistloser Kompilator. Sein alles umfassender und durchdringender Geist ließ ihn einen Zusammenhang des Ganzen erkennen, der zwar dem Tatbestand nicht gerecht wurde, aber doch in ungemein geistvoller Weise eine subjektive Zusammengehörigkeit dieser Vorstellungsgebiete aufwies. Alle die früheren Philosophen hatten nur an Teilen der menschlichen Erkenntnis und ihrer Ausbildung gearbeitet. Die ionische Philosophie bewegt sich auf dem Gebiete der Empirie, die pythagoreische auf dem Gebiete der mathematischen, und die eleatische und sokratische auf dem Gebiet der noetischen Erkenntnis. Platon zeigt nun die Vereinigung aller dieser verschiedenen Gebiete des Erkennens zu einem großen Ganzen der menschlichen Erkenntnis, wenn auch in anderem Sinne als dem unseren.

In unserem Dialoge nun findet sich diese wichtige Lehre nicht positiv entwickelt, doch schimmert sie überall, als in seinem Geiste bereits feststehend, hindurch. An sich wäre ja die Annahme nicht ungereimt, daß er durch Kritik der damals kursierenden Ansichten über die in dies Gebiet einschlagenden Fragen seinen eigenen Standpunkt auch für sich selbst erst vorbereitete. Wer sich indes mit dem Gespräch etwas näher vertraut macht, wird den Eindruck gewinnen, daß Platon bereits seiner Sache in vollem Umfange mächtig ist. Er wollte dem Publikum gegenüber schriftstellerisch sich die Bahn freimachen; er selbst war sachlich mit sich schon im reinen. Seine Kritik, scheinbar nur negativ, läßt doch näher zugesehen überall den positiven Hintergrund im Sinne der oben besprochenen Lehre erkennen. Das empirische Element wird nicht etwa vollständig verworfen, vielmehr wird die Sinnesempfindung deutlich genug als eine, wenn auch untergeordnete Art des Seins anerkannt. Der mathematischen Erkenntnisweise wird als einer höheren

Stufe der Erkenntnis eine sinnvolle Huldigung dargebracht durch die dem Theätet in den Mund gelegte Entwicklung des Problems der Irrationalität von Quadratseiten: wir erhalten darin ein Muster sicherer Methode. Und wie neben dem talentvollen jugendlichen Mathematiker sein bereits betagter und als Meister seines Faches anerkannter Lehrer Theodoros einen nicht unbedeutenden Anteil an der Unterredung hat, so zeugt die bloße Tatsache der Einführung zweier hervorragender Mathematiker für das Gewicht, das der Mathematik beigelegt wird. Dazu weiß die mimische Kunst des Platon hie und da individuelle Züge in die Darstellung einzufügen, die geeignet sind, die Mittelstellung der Mathematik zwischen noetischer und sinnlicher Erkenntnis anzudeuten, wie z. B. die Erklärung des Theodoros über seine Abwendung von den anschauungslosen (unbildlichen ψιλοί, d. h. rein begrifflichen) Untersuchungen zu der anschaulichen Mathematik einerseits, seine überzeugte Beistimmung zu der Verurteilung der Lehre seines Freundes Protagoras anderseits. Endlich wirkt die große Episode, die, was die äußere Ökonomie des Dialoges anlangt, den Mittelpunkt des ganzen Gespräches bildet, wie von selbst auf jeden denkenden und empfänglichen Leser im Sinne der spezifisch platonischen Denkweise, also der rein noetischen Erkenntnis.

Diese Bemerkungen deuten zugleich darauf hin, daß der Theätet nicht wohl der Frühzeit der platonischen Schriftstellerei angehören kann, sondern wohl erst ein Erzeugnis der Zeit seines schon ausgereiften philosophischen Standpunktes ist, worauf auch das obenerwähnte Verhältnis zum Menon hinzuweisen scheint. Damit berühre ich eine Frage, welche mit großem Eifer und ebenso großem Aufwand von Gelehrsamkeit diskutiert worden ist. Da das Absehen dieser „philosophischen Bibliothek" an erster Stelle auf den Lehrgehalt der Schrift gerichtet ist, können wir von einer näheren Erörterung dieser Streitfrage absehen und uns auf die Bemerkung beschränken, daß weitaus die Mehrzahl der Beurteiler den Dialog jetzt nicht mehr mit Zeller an den

Gorgias und Menon heranrückt, sondern später setzt. Wer sich näher über die Sache unterrichten will, findet in der unten folgenden Übersicht über die den Theätet betreffende Literatur alles angegeben, was für diesen Punkt in Betracht kommt. Diese Übersicht, von der nur das rein Textkritische ausgeschlossen ist, mag zugleich ein anschauliches Bild geben von der überaus regen gelehrten Tätigkeit, die, und zwar überwiegend in Deutschland, in den letzten Jahrzehnten unserem Dialog gewidmet worden ist. Allerdings kann ich nicht dafür bürgen, ob nicht eines oder das andere meiner Aufmerksamkeit entgangen ist. Dieser Literaturübersicht sei aber noch, zu rascher Orientierung über den Gang des Gesprächs, eine Disposition vorausgeschickt.

Inhalt und Gliederung des Gesprächs.

Einleitung.

c. 1—7 (142 A—151 D.)

1. Vorgespräch. Darlegung einerseits der Begebenheiten, die zur Vorlesung des einst von Eukleides aufgezeichneten Gespräches führen, anderseits der Umstände, unter denen seinerzeit Eukleides die Aufzeichnung vollzogen hat. 142 A—143 C.

2. Eingang des Gespräches. Theodoros rühmt dem Sokrates die Begabung und den Charakter des Theätet und weist zugleich auf die äußere Ähnlichkeit hin, die zwischen Sokrates und Theätet besteht. Sobald nun Theätet aus dem äußeren Gange des Gymnasiums, in welchem das Gespräch stattfindet, mit mehreren jugendlichen Begleitern kommend mit ihnen zusammentrifft, wirft Sokrates, von der scherzhaft erwähnten leiblichen Ähnlichkeit rasch zu der von Theodoros gelobten geistigen Tüchtigkeit des Theätet übergehend, die Frage nach dem Wesen des Wissens auf, eine Frage, deren Beantwortung Theätet übernehmen soll. Zunächst belehrt durch ein Beispiel des Sokrates, auf welches er sofort mit Verständnis eingeht, indem er die

Sache durch ein Gegenbeispiel aus der Geometrie näher erläutert, wird er von Sokrates weiter ermuntert durch die eingehende Schilderung von der besonderen Kunst (Mäeutik) des Sokrates als eines Geburtshelfers für gedankenschwangere Jünglinge. c. 2—7 (143 D—151 D).

Erster Hauptteil.

Wissen ist Wahrnehmung.

c. 8—30 (151 E—187 A).

A. Erläuterung der Definition durch Gleichsetzung derselben mit der protagoreisch-heraklitischen Lehre.

1. Zurückführung der Definition auf den Satz des Protagoras: der Mensch ist das Maß aller Dinge. c. 8 (151 E—152 C).

2. Beziehung auf eine sensualistische Erkenntnistheorie, die mit der heraklitischen Bewegungslehre in Zusammenhang steht. c. 8 bis 10 (152 C—154 A). Begründung dieser Lehre im Sinne des Protagoras a) durch Einführung von Verhältnisbegriffen, deren relative Natur jener Lehre zur Stütze dient c. 10—12 (154 A—156 A); b) durch Hinweis auf die subjektiv veränderlichen Zustände des Menschen in bezug auf die Art seiner Wahrnehmungen. Durch beides zusammen wird die Gültigkeit (Wahrheit) der jedesmaligen Wahrnehmungen erwiesen. c. 12 bis 14 (156 A—160 E).

3. Weitere Erläuterung des protagoreischen Satzes durch Entkräftung von scheinbaren Einwänden, die gegen ihn erhoben werden können. Sie beruhen, wie Platon den Protagoras selbst entwickeln läßt, durchgängig darauf, daß man die Veränderungen in den Zuständen der Wahrnehmenden selbst nicht genügend in Rechnung zieht. Das Vermögen, auf Änderung dieser Zustände zum

Besseren einzuwirken, bestimmt den Vorzug der Weisen, deren Vorhandensein Protagoras nicht in Abrede stellt. c. 14—22 (160 E bis 169 D).

B. Entscheidende Widerlegung der protagoreischen Lehre im Sinne Platons. Indem hier an die Stelle der „Wahrnehmung" die „Meinung (*δόξα*)" tritt, wird dargetan, wie Protagoras unvermeidlich in die Lage kommt, seinen eigenen Standpunkt aufzuheben. Denn er muß die Meinung der an Zahl weitaus überwiegenden übrigen Menschen anerkennen, die einerseits des Protagoras Satz verurteilen, anderseits einen Unterschied der Befähigung in Erkenntnis der Wahrheit behaupten. Vor allem besteht in Beurteilung der Zukunft ein bedeutender und anerkannter Unterschied unter den Menschen. Dagegen läßt sich die Gültigkeit der sinnlichen Empfindungen für jeden einzelnen nicht in Abrede stellen. c. 22—23 (170 A—172 B). c. 26 (177 C—179 C).

Die letztere Ausführung wird unterbrochen durch eine Episode, die der Schilderung des Gegensatzes gilt zwischen dem dem reinen Denken geweihten Leben des wahren Philosophen und dem rastlosen Geschäftstreiben in den Gerichtshöfen, wo es nur auf Überredung der einflußreichen Vertreter des Volkes ankommt. c. 23—25 (172 A—177 C).

C. Widerlegung der heraklitischen Bewegungslehre. c. 27—29 (179 D—184 A). Konsequent durchgeführt läßt diese Lehre überhaupt weder eine Wahrnehmung noch ein Urteil zu.

D. Unmittelbare Widerlegung der Definition des Theätet, daß Wissen Wahrnehmung sei. c. 29, 30 (184 A—187 B).

Die Sinnesorgane für sich geben uns jedes nur die Auffassung der ihm entsprechenden Sinnesqualität. Die tatsächlich vorhandene Zusammenfassung kann nur durch den Verstand, also durch reine Seelentätigkeit zu-

stande kommen. Daraus ergibt sich die Unmöglichkeit der Gleichstellung von Wissen und Wahrnehmung.

Zweiter Hauptteil.

Wissen ist richtige Meinung.

c. 31—38 (187 B—201 D).

A. Untersuchung über die Möglichkeit der falschen Meinung. c. 31—37 (187 B—200 C).

1. a) Angenommen einen unbedingten Gegensatz zwischen Wissen und Nichtwissen in bezug auf dasselbe Subjekt, ergibt sich die Unmöglichkeit der falschen Meinung. c. 31 (187 C—188 C).

   b) Geht man aber aus von einem unbedingten Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein, so bleibt für die falsche Meinung ebenfalls kein Raum. Denn die Vorstellung des völlig Nichtseienden ist überhaupt unmöglich (188 D—189 B), was aber das Seiende anlangt, so würde der Irrtum eine Verwechslung von einem Seienden mit einem anderen, also eines Gewußten mit einem ebenfalls Gewußten zur Voraussetzung haben. Dies heißt aber wieder nichts anderes, als daß das Gewußte auch nicht gewußt werde. c. 32 (—191 A).

2. Versuch, die Entstehung des Irrtums zu erklären durch die Annahme von Gedächtnisbildern in unserer Seele und deren Verhältnis zu den aktuellen Wahrnehmungen. c. 33 bis 35 (191 A—196 D).

   a) Vergleich des Gedächtnisses mit einer Wachstafel als Unterlage für Abdrücke der Wahrnehmungen. Die letzteren sind für sich ebenso richtig und irrtumsfrei wie die ersteren; Irrtum kann nur in der falschen Beziehung einer Wahrnehmung auf ein angeblich entsprechendes Gedächt-

nisbild, oder umgekehrt, stattfinden, und dies ist nur dann möglich, wenn entweder das Gedächtnisbild ungenau oder die Wahrnehmung nicht scharf genug ist. Erläuterung der Unmöglichkeits- und der Möglichkeitsfälle durch Beispiele und weitere Bemerkungen über die in der Ungenauigkeit der Bilder liegende Ursache. c. 33—35 (191 A—195 B).

b) Nachweis, daß diese Erklärung nur für einen Teil der Irrtumsfälle ausreicht, bei weitem nicht für alle. Denn die Erfahrung zeigt, daß Verwechslungen sich auch im bloßen Denken einstellen, wo es sich nur um Gedächtnisbilder handelt. c. 35 (195 B—196 C).

3. Neuer Versuch der Erklärung des Irrtums durch Unterscheidung eines Innewohnens der Vorstellungen in der Seele und ihres Habhaftwerdens durch das Bewußtsein. Veranschaulichung dieses Verhältnisses durch das Bild vom Taubenschlag. Auch dieser Erklärungsversuch erweist sich als unzureichend. c. 35—37 (196 C—200 D).

B. Widerlegung der Definition selbst durch Berufung auf die Erfahrung, die zeigt, daß richtige Meinung auch ohne Wissen vorkommt, eine Tatsache, welche die Gleichstellung beider verbietet. c. 38 (200 D—201 C).

Dritter Hauptteil.

Wissen ist richtige Meinung, verbunden mit Erklärung.

c. 39—43 (201 C—210 A).

A. Prüfung der Definition im Sinne ihres Urhebers (Antisthenes).

1. Unterscheidung zwischen Elementen der Dinge und Komplexen derselben. Die ersteren sind als nicht weiter zerlegbar nicht

Gegenstände der Erklärung und des Wissens, sondern nur die Komplexe. Ist nun der Komplex nur die Summe der Elemente, dann müssen, um den Komplex durch Wissen zu erfassen, auch die Elemente schon Gegenstände des Wissens sein. c. 39, 40 (201 C bis 203 D).

2. Ist aber der Komplex eine für sich bestehende Einheit, dann ist er als Einheit ebensowenig zerlegbar wie die Elemente, also ebensowenig dem Wissen zugänglich wie diese. c. 40, 41 (203 D—205 D).

B. Allgemeine Prüfung der Definition durch Feststellung der drei Bedeutungen des Wortes Erklärung (λόγος).

1. Erste Bedeutung: Aussprechen des Gedankens in Worten. Dies Aussprechen führt sachlich keinen Schritt weiter als die wahre Meinung selbst, wie sie in uns ist. c. 41, 42 (205 D—206 E).

2. Zweite Bedeutung: Aufzählung der Teile einer Sache als eines Komplexes. Auch hier kommen wir nicht über das Meinen hinaus, weil die Sicherheit fehlt. c. 42 (206 E bis 208 B).

3. Dritte Bedeutung: Angabe des unterscheidenden Merkmals eines Gegenstandes. Auch hier sehen wir uns wieder einfach auf die wahre Meinung zurückgeworfen, weil schon die richtige Vorstellung eines Gegenstandes nicht möglich ist ohne richtige Vorstellung eben des unterscheidenden Merkmals. c. 43 (208 B—210 B).

Schluß.

Die Fortsetzung der Untersuchung wird in Aussicht gestellt.

Übersicht über die Literatur.

Mit Unterstützung von Rudolf Klussmann.

Von Ausgaben nenne ich:

1. Pls. opera omnia. Rec. prolegg. et comment. instruxit G. Stallbaum. Gothae 1827ss. Vol. VIII. 1. Theaet. Edit. altera. Rec. M. Wohlrab. Lips. 1891.

Platons Werke. Griechisch und Deutsch mit kritischen und erklärenden Anmerkungen. 20. Teil. Theätetos [von F. W. Wagner]. Lpz. 1855.

Platonis opera quae feruntur omnia. Ad codices denuo collatos ed. M. Schanz. Lips. 1875—85. Vol. II. fasc. I. Theaetetus. 1880.

Platonis opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet. Oxford (1899. 1905). Tom. I. Theaetetus.

Pl. with an english translation by H. N. Fowler and an introduction by W. R. M. Lamb. London. New York (1914. 17) 1919. 21. Vol. II. Theaetetus. Sophist. 1921.

2. Platonis dialogi selecti cura L. Fr. Heindorfii. Berolini 1802 ff. Vol. II. Gorgias et Theaetetus. 1805. Ed. II. 1829.
3. The Theaetetus of Plato with a revised text and english notes by Lewis Campbell. 2. ed. Oxford (1861) 1883.

Von Übersetzungen sind zu nennen:

Ins Deutsche:

Platons Werke. Übersetzt von Fr. Schleiermacher. Berlin (zuerst 1804 ff.) Bd. II. 1. Theaetet. (1805) 1856.

Platons sämtliche Werke. Übersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen von K. Steinhart. Lpz. 1850—73. Bd. 4. Theaetet.

Platons Theätet. Übersetzt von F. W. Wagner (s. unter den Ausgaben).

Platons Werke. III. Gruppe, 2. Theätet übersetzt von J. Deuschle. Stuttgart 1856.

Platos Dialog Theätet. Übersetzt und erläutert von J. H. von Kirchmann. (Philos. Bibliothek. Bd. 87). Lpz. 1880.

Ins Französische:

von Vict. Cousin. Paris 1840 ff. (unter Platons sämtlichen Werken).

Ins Englische:

The dialogues of Pl. translated ... by B. Jowett. Oxford (1871) 1892 u. ö.

The Theaetetus of Plato. A translation with an introduction by W. S. Dyde. Glasgow 1899.

Erläuterungsschriften.

Alberti, E.: Zur Dialektik des Pl. Vom Theaetet bis zum Parmenides. Jahrbb. f. klass. Phil. I. Suppl. 1855 f.
Alexander, W. J.: The aim and results of Plato's Theaetetus. Studies in honor of B. L. Gildersleeve (Baltimore 1903) p. 169—183.
Allman, G. J.: Greek geometry from Thales to Euclid. Dublin 1889 p. 207 f.
Anderhub, J. H.: Zur Erklärung von Pl. Theait. 147 D. Wochenschr. f. klass. Philol. 35 (1918) Sp. 598 f.
Apelt, O.: Beiträge zur Gesch. d. griech. Philosophie (Lpz. 1891) S. 204 f.
Arnold, A.: Platons Werke einzeln erläutert u. im Zusammenhange dargestellt. T. 2. Erfurt 1855.
Ast, Fr.: Platons Leben und Schriften (Lpz. 1816) S. 167—193.
Bamler, F.: Das Irrationale bei Pl. Diss. Erlangen. Gotha 1916.
Behncke, G.: Platons Ideenlehre im Lichte der aristot. Metaphysik. Prg. Friedrich-Wilhelms-G. Berl. 1873.
Bergk, Th.: Fünf Abhandlungen z. Gesch. der gr. Phil. u. Astronomie. Lpz. 1883. I. Wann ist Pls. Th. abgefaßt?
Berkusky, W.: Platons Theätet und dessen Stellung in der Reihe seiner Dialoge. Diss. Jena 1873.
Blaß, C.: De Platone mathematico. Diss. Bonn 1861.
Bonitz, H.: Platon. Studien. 3. Aufl. (Berl. 1875) p. 47—92.
Brandis, Chr. A.: Handbuch der Geschichte der gr.-röm. Phil. Berl. 1835—1866.
Brandstätter, A.: Das Wissen nach Platons Theätet. Prg. des Fürsterzbischöfl. Privatgymn. Salzburg 1900.
Bretschneider, C. A.: Die Geometrie und die Geometer vor Euklides (Lpz. 1870) S. 145 ff.
Brinckmann, W.: Die Erkenntnistheorie in Platons Theätet. Prg. der Hansaschule Bergedorf 1896.
Brochard, V.: Protagoras et Démocrite. Arch. f. G. d. Phil. II (1889) p. 368—378.
Burger, D.: Prolegomena et annotatio in Theaet. Platonis dialogum. Diss. Lugd. Bat. 1843.
Buroni, G.: Di un luogo matem. nel Teeteto di Pl. Rivista di filologia II (1874) p. 283—292.
Cantor, M.: Vorles. über Gesch. d. Math. I³ (Lpz. 1907) S. 143 usw.
Castillon: Sur la manière d'enseigner de Socrate in den Mémoires de Berlin 1771 p. 361.
Chiappelli, A.: Über die Spuren einer doppelten Redaktion des plat. Theätets. Archiv f. Gesch. der Philos. 17 (1904) p. 320—333.

Cope, E. M.: Platons Theaetetus and Grote's criticisms. Cambridge 1866.
Credé, H.: Die Kritik der Lehre des Prot. in Platons Theätet. Diss. von Heidelberg. Offenbach 1880.
Dammann, J. Fr.: De humanae sentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis. Sectio I u. II. Helmstädt 1792. 1793.
Dieck, Fr.: Untersuchungen zu Platons Ideenlehre. Prg. der Landesschule Pforta. Naumburg 1876.
Diels, H., und W. Schubart: Anonymer Kommentar zu Platons Theätet. (Pap. 9782) nebst 3 Bruchstücken philos. Inhalts. Unter Mitwirkung v. J. L. Heiberg bearbeitet. Berlin 1905. (Berliner Klassikertexte 2).
Dissen, L. G.: Kl. lat. u. deutsche Schriften (Gött. 1839) S. 151—160. 205—209.
Dümmler, F.: Antisthenica. Dissert. inaug. Bonn 1882 S. 47 f. Wiederholt i. d. Verf. Kl. Schriften 1 (Lpzg. 1901) p. 51 f.
—: Akademika (Gießen 1889) S. 166—188.
Eberz, J.: Die Tendenzen der plat. Diall. Theät., Soph., Polit. Arch. f. Gesch. d. Phil. XXII (1909) S. 252—263. 456—492.
Faber, F.: Die plat. Erkenntnislehre. Gpr. Neustadt-Eberswalde 1869.
Fehmer, G.: Theaet. platonici enarratio. Gpr. Zeitz 1855.
Frei, J.: Quaestiones Protagoreae. Bonn 1845.
Freytag, W.: Die Entwicklung der gr. Erkenntnistheorie bis Aristoteles. Halle 1905.
Friedlein, G.: Zu Pls. Theaet. 147 D ff. Jahrbb. f. klass. Phil. 107 (1873) S. 215—216.
Goedeckemeyer, A.: Die Reihenfolge der platonischen Schriften. Arch. f. G. d. Ph. 22 (1909) S. 435—455.
Gomperz, Th.: Griech. Denker II^3 (Lpzg. 1912) S. 441 ff.
Gratzy, O.: Über den Sensualismus des Philosophen Protag. und dessen Darstellung bei Pl. Prg. des Staatsg. Laibach 1886.
Grote, G.: Plato and the other companions of Socr. Lond. (1865) 1867 vol. II p. 319—395. New edit. 1885. 1888.
Halbfaß, W.: Die Berichte des Platon und Arist. über Protagoras (mit bes. Berücksichtigung seiner Erkenntnistheorie) kritisch untersucht. Diss. v. Straßburg 1882. Auch in: Jahrbücher f. klass. Phil. 13. Suppl. Lpz. 1882.
Hankel, H.: Zur Gesch. der Math. im Altertum u. Mittelalter (Lpz. 1874) S. 95—103.
Harpf, A.: Die Ethik des Protag. u. deren zweifache Moralbegründung kritisch untersucht. Heidelberg 1884.
Hartmann: Plat. Widerlegung des protagor. Sensualismus. Prg. Stargard 1883.
Hartmann, N.: Platos Logik des Seins. Gießen 1909.

Hegel, G. F.W.: Werke. 14 (Berl. 1833): Vorles. über Gesch. d. Phil. II, 64 ff.

Herbst, L. F.: Des Protag. Leben u. Sophistik aus d. Quellen zusammengestellt. In Petersens Phil.-hist. Studien 1. (Hamburg 1832) S. 88—157.

Hermann, K. Fr.: Gesch. u. System der platonischen Phil. 1 (Heidelberg 1839) S. 243. 409 ff. 496—499.

Hoffmann, H.: Der 2 u. 3. Hauptteil von Pls. Theätet vom philos.-krit. Standpunkt betrachtet. Gpr. Offenburg 1884.

Horn, F.: Platonstudien. N. F. Wien 1904.

Horowitz, J.: Über Platons Th., seine Bedeutung u. Stellung innerhalb der plat. Lehre u. seine Abfassungszeit. Gpr. Thorn 1884.

Ihm, O.: Über den Begr. der platon. *δόξα* und deren Verhältnis zum Wissen der Ideen. Diss. Leipzig 1877.

Illmann, Ph.: Die Phil. des Protag. nach der Darst. Platos. I. Erkenntnistheorie. Gpr. Friedland i. Mecklb. 1908.

Jerusalem, W.: Zur Deutung des Homo-mensura-Satzes. Eranos Vindobonensis 1893 S. 153—162.

Jeziniecki, M.: Ueber die Abfassungszeit der plat. Dialoge Th. u. Soph. . . . Prg. des 2. Obergymn. Lemberg 1887.

Junge, G.: Wann haben die Griechen das Irrationale entdeckt? Novae Symb. Joachimicae (Halle 1907) S. 221—264.

Kleinpaul, R. A. R.: Der Begr. der Erkenntnis in Platons Th. Leipziger Diss. Gotha 1867.

Knospe, S.: Aristipps Erkenntnistheorie im platon. Th. Gpr. Groß-Strehlitz 1902.

Kreienbühl, J.: Über den Theätet des Pl. Prg. der Kantonsschule Luzern 1874.

Krische, A. B.: Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie. 1. Die theol. Lehren der gr. Denker. Eine Prüfung der Darstellung Ciceros. Gött. 1840.

Kroier, F.: Zu Platons Th. u. Th. Bergks Abhandlung: Wann ist Pls. Th. abgefaßt? Prg. der Realsch. i. 5. Bezirk Wien 1894.

Laas, E.: Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung. 1. Bd. Berlin 1879.

—: Neue Untersuch. über Protag. Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. 8 (1884) S. 479—497.

Lange, Fr.: Über den Sensualismus des Sophisten Protag. und die dagegen von Plato im 1. Teil des Th. gemachten Einwürfe. Dissert. Gött. 1873.

Lenz, Th.: Quaenam Platonis de scientia sit sententia et quibus rationibus opposita philosophorum placita refellat. Annales Academiae Leodic. 1822—1823. 56 S. 4.

Lichtenstädt, J. R.: Platons Lehren auf d. Gebiete d. Naturforschung u. Heilkunde (Lpz. 1826) S. 174—177 (Mäeutik).

Lossius, I. Chr.: De arte obstetricia Socratis sive de institutione ad indicandas lectiones scholae suae. Erfurt 1785.
Lutosławski, W.: The origin and growth of Plato's Logic. London 1897.
Macher, I. Chr.: De μαιευτικῇ Σωκράτους. Gpr. Schleiz 1747.
Meiser, C.: Zu Platos Phädrus, Prot. u. Th. Diss. München 1868.
Michelis, F.: Die Phil. Platons (Münster 1859) S. 156—182.
—: Platons Theätet mit spez. Bez. auf den Komm. v. H. Schmidt. Freiburg i. Br. 1881.
Müller, J. W.: Kommentar über zwei dunkle math. Stellen in Platons Schriften, wovon die eine im Th., die andere im Meno vorkommt. Nürnberg 1797.
Münz, B.: Die Erkenntnis- und Sensationstheorie des Prot. Wien 1880.
—: Protag. und kein Ende. Zeitschr. f. Phil. und philos. Kritik N. F. 92 (1888). S. 107—125.
Munk, E.: Die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften (Berl. 1857) S. 390—421.
Natorp, P.: Forschungen z. Gesch. des Erkenntnisproblems im Altertum (Berl. 1884) S. 1—62.
—: Aristipp in Platons Theätet. Arch. f. G. d. Phil. III (1890) S. 347—362.
—: Unters. über Plato's Phädr. u. Theät. Arch. f. Gesch. d. Phil. XII (1899) S. 1—49. 159—186. XIII (1900) S. 1—22.
—: Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. 2. Aufl. (Lpz. 1921) S. 90—119. 479—484.
Oldenberg, H.: De Platonis arte dialect. Gött. 1873.
Peipers, D.: Unters. über d. Syst. Platos. 1. Die Erkenntnistheorie mit bes. Rücksicht auf den Th. untersucht. Leipzig 1874.
—: Ontologia Platonica. Lpz. 1883. Passim.
Ræder, H.: Platons phil. Entwicklung. Lpz. 1905. Passim.
Ribbing, S.: Genet. Darst. der platonischen Ideenlehre. 1. Bd. (Lpz. 1863) S. 114—179. 2. Bd. (1864) S. 220—255.
Rick, H.: Neue Unters. über den plat. Th. Prg. Realgymn. Mülheim a. Rh. 1891. Fortsetzung: Gpr. Kempen (Rhein) 1896.
Rigler, Fr.: De Platonis Theaeteto. Gpr. Bonn 1822.
Ritter, C.: Bemerkungen zum Sophistes. Arch. f. Gesch. d. Ph. X (1897) S. 478—503.
—: Unters. über Platon (Stuttg. 1888) S. 143—187.
Rohde, E.: Die Abfassungszeit des plat. Th. Jahrbb. f. klass. Phil. 123 (1881) S. 321—326. 125 (1882) S. 81—90. Philologus 49 (1890) S. 230—239. 50 (1891) S. 1—12. 51 (1892) S. 474—483. Wiederholt in des Verf. Kl. Schriften 1 (Lpz. u. Tüb. 1901) S. 256—308.

Rothlauf, B.: Die Mathematik zu Pls. Zeiten und seine Beziehungen zu ihr, nach Pls. eigenen Werken und den Zeugnissen älterer Schriftsteller. Prg. der Kreisrealschule München u. Diss. von Jena 1878.

Sachs, Eva: De Theaeteto atheniensi mathematico. Diss. Berol. 1914.

—: Das Werk des Theaetet. In der Verf. Die 5 plat. Körper ... (Berlin 1917) p. 88—119.

Sattig, Fr.: Der protagoreische Sensualismus und seine Um- und Fortbildung durch die sokratische Begriffsphilosophie. Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik N. F. 86 (1885) p. 275—320. 89 (1886) p. 1—44. 230—260.

Schanz, M.: Beitr. zur vorsokr. Phil. aus Pl. 1. Die Sophisten. Gött. 1867.

Schirlitz, C.: Der Begr. der δόξα in Pls. Th. I. Gpr. Stargard in P. 1905.

—: Beitr. z. Erkl. der Diall. Gorgias u. Th. Gpr. Neustettin 1888.

Schmidt, C. Chr. G.: Über das Studium der Math. bei den Griechen. Schleusingen 1818.

Schmidt, H.: Kritischer Kommentar zu Platons Th. Jahrbb. f. klass. Phil. Suppl. IX (Lpz. 1877) S. 403—565.

—: Exegetischer Kommentar zu Platons Th. Jahrbb. f. klass. Phil. Suppl. XII (Lpz. 1881) S. 77—190.

—: Zum Th. Jahrbb. f. klass. Phil. 101 (1870) S. 91f. 111 (1875) p. 192—193. 477—487.

Schneidewin, M.: Disquisitionum philosoph. de Platonis Theaet. parte priori. Diss. Gött. 1875.

Schnippel, E.: Die Widerlegung der sophist. Erkenntnistheorie im platonischen Th. Prg. Realgymn. Gera 1874.

Schubart, A.: Über den 2. und 3. Hauptabschn. des platonischen Th. Gpr. Weimar 1869.

—: In Platonis Theaet. Jahrbb. f. klass. Phil. 101 (1870) S. 515—519.

Schulteß, Fr.: Die Abfassungszeit des platon. Th. Prg. des protest. Gymn. Straßburg 1875.

Schulze, O.: Der plat. Wissensbegriff im Th. Gpr. Naumb. 1873.

Seliger, P.: Des Protag. Satz über das Maß aller Dinge. Jahrbb. f. klass. Phil. 139 (1889) S. 401—413.

Serno: Platons Dialog Th. 1. Teil. Prg. der höheren Bürgerschule Landsberg a. d. W. 1855.

Siebeck, H.: Das Problem des Wissens bei Sokr. und in der Sophistik. Realschulprg. Halle 1870. Umgearbeitet in des Verf. Untersuchungen zur Philosophie der Griechen. 2. Aufl. Freiburg i. B. 1888.

Sievers, G. J.: De methodo Socratica. Schleswig 1810.
Socher, J.: Über Platons Schriften. München 1820.
Stallbaum, G.: De argumento et artificio Theaeteti plat. ex temporum rationibus judicando. Prg. der Thomasschule Lpz. 1838.
Steger, J.: Platonische Studien. 3 Hefte. Innsbruck 1869—72.
v. Stein, H.: Sieben Bücher z. Gesch. des Platonismus. 1. Bd. (Gött. 1862) S. 137—160.
Steinhart, K.: Einleitung z. Th. In Platons sämtl. Werken, übers. v. Müller. Bd. 3 (Lpz. 1852) S. 3—100.
Stölzel, E.: Die Behandlung des Erkenntnisproblems bei Pl. Eine Analyse des plat. Th. Halle 1908.
Susemihl, F.: Die genet. Entwicklung der platonischen Phil I (Lpz. 1855) S. 175—211.
—: Neue platonische Forschungen. 1. Stück. Prg. acad. Greifswald 1898. 2. Stück. Rhein. Mus. 53 (1898) S. 448—459, 526—540.
—: Bursians Jahresber. II. u. III. Jahrg. (1874—5) I. S. 309—315.
Teichmüller, G.: Liter. Fehden im 4. Jahrh. v. Chr. (Breslau 1881) S. 128—139. 2 (1884) S. 309—346.
—: Über die Reihenfolge der platonischen Dialoge. Lpz. 1879. Selbstanzeige in den Gött. Gel. Anz. 1879 St. 42.
Tennemann, W. G.: System der platonischen Phil. 2 (Lpz. 1794) S. 179—213. 245 ff.
Thierfelder, J. G.: Platon über die Eigenschaften u. Verrichtungen der Hebammen. Zeitschr. für Medizin, Chirurgie und Geburtshilfe. N. F. 1 (Leipzig 1862) S. 399—404.
Tiedemann, D.: Dialogorum Platonis argumenta (Biponti 1736) S. 40—53.
Tkač, J.: Platons Th. Eine Studie. Gpr. Ung. Hradisch 1878.
Ueberweg, Fr.: Unters. über Echtheit u. Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Pls. Leben (Wien 1861) S. 227—237.
Vitringa, A. J.: Disquisitio de Protag. vita et philosophia. Groningen 1852.
Vogt, H.: Die Entdeckungsgesch. des Irrationalen nach Platon. Biblioth. math. III. Folge 10 (Lpz. 1909—1910) S. 97—155. — Zur Entdeckungsgesch. des Irrationalen. Ebenda 14 (1913—14) S. 9—29.
Weber, O.: Quaestiones Protagoreae. Dissert. inaug. Marburg 1850.
Wecklein, N.: Die Sophisten und die Sophistik nach den Angaben Platons. Inauguraldiss. Würzburg 1866.
Weißhaupt, O.: Sokrates im Vrh. zur Sophistik. Gpr. Böhm.-Leipa 1870.
Wichmann, O.: Pl. u. Kant. Eine vergleich. Studie. Berlin 1920.

v. Wilamowitz-Moellendorff, U.: Platon. 2 Bde. 2. Aufl. Berlin (1919) 1920.
Windelband, W.: Ueber die Gewißheit der Erkenntnis. Berl. 1873.
Wohlrab, M.: Zu Platons Th. Jahrbb. f. klass. Phil 97 (1868) S. 27—36.
Wolff, E.: Num Plato, quae Protagoras de sensuum et sentiendi ratione tradidit, recte exposuerit. Gpr. Jever 1871.
Würz, C.: Die sensual. Erkenntnislehre der Sophisten und Pls. Widerlegung derselben. Nach dem Th. dargestellt und beurteilt. Gpr. Trier 1888.
Zeller, E.: Die Phil. der Griechen. Passim.
—: Über die zeitgesch. Bez. des platonischen Th. Sitzungsber. der preuß. Ak. der Wiss. zu Berlin 1886 S. 631—647. Wiederholt in des Verf. Kleine Schriften 1 (Berlin 1910) S. 348—368.
—: Über die Unterscheidung einer doppelt. Gestalt der Ideenlehre in den plat. Schriften. Sitzungsberichte d. preuß. Ak. d. Wiss. zu Berlin 1887 S. 197–220 (S. 211 ff.), Wiederholt Kl. Schr. 1 S. 369—397 (S. 386 ff.).
—: Die Abfassungszt. des platonischen Th. Arch. f. Gesch. d. Phil. IV (1891) S. 189—214. V (1892) S. 289—301. Wiederholt in des Verf. Kleine Schriften 1 (Berlin 1910) S. 473—498. 2 (1910) S. 20—32.

Platons Theätet.

Die im Dialog auftretenden Personen sind: Eukleides, Terpsion, Sokrates, Theodoros und Theätet[1]).

Erstes Kapitel.

[142 A Steph.] Eukl. Eben zurück vom Lande, mein Terpsion, oder bist du schon eine Weile da?

Terps. Schon eine ziemliche Weile. Du kommst mir gerade recht, denn eben nach dir suchte ich auf dem Markte und wunderte mich, daß ich dich nicht finden konnte.

Eukl. Kein Wunder, ich war gar nicht in der Stadt.

Terps. Wo denn?

Eukl. Ich ging nach dem Hafen hinab und traf auf dem Wege den Theätet, der aus dem Feldlager von Korinth nach Athen gebracht werden sollte.

Terps. Lebte er noch oder war er tot?

Eukl. Noch lebte er, aber es schien mit ihm zu Ende zu gehen. Denn er leidet schwer an verschiedenen Wunden, noch mehr aber an der im Heere ausgebrochenen Krankheit.

Terps. Doch nicht die Ruhr?

Eukl. Ja.

Terps. Ein Jammer, wenn es um diesen herrlichen Mann geschehen sein sollte.

Eukl. Gewiß, ein edler und trefflicher Mann, mein Terpsion. Eben auch bei diesem Anlaß vernahm ich aus mehrerer Munde das Lob über sein Verhalten in der Schlacht.

Terps. Und anders war es auch nicht zu erwarten. Weit wunderbarer wäre es, wenn er sich

nicht so brav gehalten hätte. Aber wie kommt es, daß er nicht hier in Megara Rast gemacht hat?

Eukl. Er hatte es eilig nach Hause. Ich bat ihn zwar und riet es ihm, allein er wollte nicht. So begleitete ich ihn denn ein Stück, und auf dem Rückwege mußte ich an Sokrates denken, dessen wunderbare Prophetengabe sich wie in manchen anderen Fällen, so auch an diesem Manne bewährte. Ich glaube, es war kurze Zeit vor seinem Tode, als Sokrates mit dem damals noch sehr jugendlichen Theätet zusammentraf und durch das Zusammensein und die Unterhaltung mit ihm zu lebhafter Bewunderung seiner Anlagen hingerissen ward. Und bei einem Besuche, den ich in Athen machte, teilte er mir die Unterredung mit, die er mit ihm gehabt hatte und die wohl der Mitteilung wert ist. Dabei bemerkte er, es könne gar nicht fehlen, daß Theätet es zur Berühmtheit bringen werde, wenn er das Mannesalter erreiche.

Terps. Und das mit vollem Rechte, wie es scheint. Aber welchen Inhalts waren die Reden, die sie führten? Kannst du sie mir wohl wiedergeben?

Eukl. Unmöglich, beim Zeus! Wenigstens nicht so ohne weiteres [143 St.] aus dem Gedächtnis. Allein ich habe mir gleich damals, als ich nach Hause kam, einen kurzen Entwurf des Ganzen gemacht. Später habe ich, sowie ich mir in Muße das einzelne vergegenwärtigte, diesen Entwurf weiter ausgeführt, und so oft ich nach Athen kam, befragte ich den Sokrates um das, was meinem Gedächtnis entschwunden war und verbesserte so nach meiner Rückkehr das Niedergeschriebene. So habe ich denn so ziemlich die ganze Unterredung zu Papier gebracht.

Terps. Ja, das hab' ich schon früher von dir gehört. Ich wollte mir immer die Schrift zeigen lassen, habe es aber bis jetzt hinhängen lassen. Aber was hindert uns sie jetzt durchzugehen? Jedenfalls bedarf ich der Ruhe nach meiner Wanderung vom Lande herein[2]).

Eukl. Nun auch mir ist es nicht unerwünscht,

mich etwas auszuruhen. Denn ich habe den Theätet bis Erineon[3]) begleitet. Aber laß uns in mein Haus gehen. Dort wollen wir der Ruhe pflegen und der Knabe mag uns währenddessen die Schrift vorlesen.

Terps. Einverstanden.

Eukl. Dies ist die Schrift, mein Terpsion[4]). Ich habe aber die Unterredung nicht so niedergeschrieben, daß Sokrates erzählt, was er gesprochen habe, sondern so, daß sich Sokrates unmittelbar mit denen unterhält, mit denen er nach seiner Mitteilung die Unterredung führte. Sie wurde aber mit dem Geometer Theodoros und mit Theätet geführt. Um nämlich in der Schrift die lästigen Zwischenbemerkungen zu vermeiden, als da sind „ich sagte" und „ich sprach", wenn Sokrates von seinen eigenen Reden berichtet, und anderseits wieder „er erklärte sich einverstanden" oder „er stimmte nicht bei", wenn es sich um den Antwortenden handelt, habe ich diese Zusätze weggelassen und den Sokrates direkt mit den anderen sprechen lassen.

Terps. Und daran hast du sehr wohl getan, mein Eukleides.

Eukl. Nun Knabe, nimm die Schrift und lies.

Zweites Kapitel.[5])

Sokr. Wenn dein Kyrene meinem Herzen näher stände, so würde ich mich bei dir nach den dortigen Verhältnissen und Menschen erkundigen, vor allem, ob sich dort Jünglinge finden, die sich mit Geometrie oder sonst einer Wissenschaft beschäftigen. Aber meine Liebe gehört weniger jenen als den hiesigen, und darum trage ich auch mehr Verlangen zu wissen, wer unter unseren Jünglingen Aussicht bietet auf künftige Tüchtigkeit. Darauf gebe ich denn selbst schon nach Möglichkeit acht; daneben befrage ich aber auch die anderen, mit denen ich die Jünglinge gern verkehren sehe. Deinen Umgang nun suchen nicht wenige, und das mit Recht. Denn du verdienst es wie in anderer Beziehung, so besonders

wegen der Geometrie. Darum möchte ich gern von dir wissen, ob du einem begegnet bist, der Beachtung verdient.

Theod. In der Tat, mein Sokrates, bin ich einem Jüngling begegnet, der es in hohem Maße verdient, daß ich dir von ihm rede und du von ihm hörest. Wäre er schön, so würde ich mich scheuen, von ihm zu sprechen, um nicht den Argwohn zu erwecken, als hätte ich eine Leidenschaft für ihn. So aber — verzeih' mir — ist er nicht schön, denn seine aufgeworfene Nase und seine hervortretenden Augen erinnern stark an dich, wenn diese Gesichtsbildung bei ihm auch weniger auffällig ist als bei dir. Ich spreche also ohne Scheu [144 St.], und du kannst mir glauben, daß ich noch niemals einem Jüngling begegnet bin — und ich habe mit sehr vielen verkehrt — an dem ich so wunderbare Anlagen bemerkt hätte. Denn eine Fassungsgabe, so trefflich, wie sie sich nicht leicht bei einem anderen findet, in Verbindung mit einem so sanften Wesen und dazu noch diese ganz seltene Tapferkeit — so etwas hätte ich nicht für möglich gehalten und wüßte auch kein sonstiges Beispiel dafür anzuführen. Vielmehr sind die, welche so schnellfassend und so scharfsinnig und gedächtnisstark sind, wie dieser, in der Regel auch leicht zum Zorne geneigt und stürmen vorwärts, leicht schwebend, wie Schiffe ohne Ballast, mehr von aufbrausender als männlicher Gemütsart. Die Gesetzteren aber gehen ohne rechte Munterkeit ans Lernen und sind stark vergeßlich. Diesem aber geht das Lernen und Forschen so leicht, sicher und erfolgreich vonstatten, dabei mit einer Ruhe, gleich dem Strome des geräuschlos fließenden Öles, daß man sich wundern muß, wie jemand in solchem Alter es zu solcher Vollkommenheit bringen kann.

Sokr. Eine gute Botschaft. Doch welches Bürgers Sohn ist dieser Jüngling?

Theod. Ich habe den Namen zwar gehört, doch ist er mir wieder entfallen. Doch sieh, da kommt er gerade heran mit mehreren anderen, er in der Mitte. Eben nämlich salbte er sich mit diesen seinen Ge-

nossen noch in dem äußeren Gange der Ringschule, jetzt aber kommen sie, nach vollzogener Salbung, wie scheint, hierher. Aber gib acht, ob du ihn kennst.

Sokr. Ich kenne ihn. Er ist der Sohn des Euphronios aus Sunion, eines Mannes, ganz so, wie du diesen da schilderst. Er stand in hohem Ansehen und hinterließ überdies ein sehr ansehnliches Vermögen. Den Namen des Jünglings kenne ich nicht.

Theod. Theätet, mein Sokrates, ist sein Name. Was aber sein Vermögen anlangt, so haben es, glaube ich, die Vormünder durchgebracht. Aber gleichwohl zeigt er in Geldsachen einen wunderbaren Edelmut, mein Sokrates.

Sokr. Ein Mensch von edelster Art, nach dem, was du sagst. Nun heiß ihn sich neben mir niederlassen.

Theod. Nun wohl. Hierher, Theätet, zum Sokrates!

Sokr. Ohne Widerrede, mein Theätet! auf daß ich mir eine Vorstellung machen kann von meinem Gesicht, wie es ausschaut. Theodoros nämlich behauptet, es sei dem deinigen ähnlich. Aber gesetzt nun, wir hätten beide eine Leier, und er sagte, sie seien gleichgestimmt, würden wir ihm da ohne weiteres Glauben schenken, oder würden wir prüfen, ob er sein Urteil als ein Tonkundiger abgibt?

Theät. Das letztere würden wir tun.

Sokr. Wenn er sich nun als ein solcher erwiese, so würden wir ihm glauben, anderenfalls aber nicht.

Theät. Richtig.

Sokr. So aber, wo es uns jetzt auf die Ähnlichkeit unserer Gesichtszüge ankommt, müssen wir [145 St.], mein' ich, um seinen Ausspruch zu prüfen, zusehen, ob er ein Maler ist oder nicht.

Theät. Allerdings.

Sokr. Ist also Theodoros ein Maler?

Theät. Nein, soviel ich weiß, nicht.

Sokr. Auch kein Geometer?

Theät. Dies im vollsten Sinne, mein Sokrates.

Sokr. Auch Astronom und Rechenmeister und Tonkundiger und was sonst mit höherer Bildung zusammenhängt?

Theät. Das dürfte wohl sicher sein.

Sokr. Wenn er also behauptet, es fände sich zwischen uns eine körperliche Ähnlichkeit, sei es zum Lob oder zum Tadel, so verdient das keine Beachtung.

Theät. Da hast du wohl recht.

Sokr. Wie aber, wenn er die Seele des einen von uns beiden lobte in Rücksicht auf Tugend und Weisheit? Müßte sich dann nicht der, welcher es hört, getrieben fühlen, sich den Gelobten genau zu betrachten, und dieser seinerseits den Trieb fühlen, sich vorzustellen?

Theät. Gewiß.

Drittes Kapitel.

Sokr. So ist es denn Zeit, mein lieber Theätet, daß du dich vorstellest, ich aber dich prüfend betrachte. Denn glaube mir: so viele Fremde und Einheimische Theodoros mir gelobt hat, so wie dich eben jetzt, hat er doch keinen gelobt.

Theät. Das wäre ja ganz schön, lieber Sokrates, aber wer weiß, ob er es nicht bloß im Scherze tat.

Sokr. Das ist nicht des Theodoros Art. Aber entziehe dich nicht deiner Einwilligung unter dem Vorwande, er habe nur gescherzt. Denn er könnte sonst gar genötigt werden, feierlich Zeugnis abzulegen; und wer sollte da gegen ihn auftreten? Also bleibe nur getrost bei deiner Einwilligung.

Theät. So mag es denn sein, wenn du es so willst.

Sokr. Sage mir denn: Erwirbst du dir beim Theodoros einiges Wissen in der Geometrie?

Theät. Ja.

Sokr. Auch in der Astronomie und Harmonielehre und Rechenkunst?

Theät. Wenigstens laß ich es an mir nicht fehlen.

Sokr. Auch ich, mein Sohn, suche Belehrung bei diesem und bei anderen, die, wie ich meine, etwas davon verstehen. Aber mag ich auch sonst in diesen Dingen leidlich Bescheid wissen, so bin ich doch über eine Kleinigkeit im unklaren, die ich mit dir und den übrigen hier betrachten möchte. Sage mir denn: Ist das Lernen nicht ein Weiserwerden in dem, worauf es gerichtet ist?

Theät. Wie sollte es das nicht?

Sokr. Durch Weisheit sind doch wohl die Weisen weise[6])?

Theät. Ja.

Sokr. Ist das etwas anderes als Wissen?

Theät. Was denn?

Sokr. Die Weisheit. Oder ist man nicht in dem, worin man wissend ist, auch weise?

Theät. Wie anders?

Sokr. Also ist Wissen und Weisheit dasselbe?

Theät. Ja.

Sokr. Eben das ist es, worüber ich im unklaren bin, indem ich mir keinen deutlichen Begriff machen kann von dem Wissen. Was ist es? [146 St.] Können wir's sagen? Was meint ihr? Wer von uns ergreift zuerst das Wort? Wer aber jetzt fehl geht und weiterhin fehl gehen wird, der muß „Esel sitzen", wie die Knaben beim Ballspiel sagen[7]). Wer aber ohne Fehl obenauf bleibt, der soll König über uns sein und kann uns jede beliebige Frage zur Beantwortung vorlegen. Was schweigt ihr? Ich verstoße doch mit meinem Disputiereifer nicht etwa gegen die gute Sitte, indem ich mich bemühe, ein Gespräch zwischen uns in Gang zu bringen und Freundschaft und Geselligkeit unter uns zu begründen?

Theod. Nichts weniger, mein Sokrates, als ein Verstoß würde das sein. Aber laß einen von den Jünglingen dir antworten. Denn ich selbst bin solche Erörterungen nicht gewöhnt und zu alt, um mich noch daran zu gewöhnen. Wohl aber ziemt es sich für diese Jünglinge hier, und sie werden

dadurch sehr gefördert werden. Denn das Sprichwort hat recht: die Jugend ist geschickt zum Fortschritt in allem. Aber laß nur den Theätet nicht los, sondern bleibe bei deinem Beginnen und frage ihn.

Sokr. Du hörst, mein Theätet, was Theodoros sagt. Ich glaube kaum, daß du dich seinem Wunsche widersetzen wirst, wie es denn überhaupt nicht recht wäre, wenn ein Jüngerer der Anweisung eines in solchen Dingen wohlerfahrenen Mannes nicht folgen wollte. So sage denn gerade und offen, was du unter „Wissen" verstehst?

Theät. So bleibt mir denn nichts anderes übrig, da es euer Wille ist. Auf alle Fälle werdet ihr ja, wenn ich einen Fehler mache, ihn berichtigen.

Viertes Kapitel.

Sokr. Ganz gewiß; so weit wir wenigstens dazu imstande sind.

Theät. Wissensfächer sind also, wie mir scheint, nicht nur die Geometrie und was wir sonst noch nach deiner eben gehörten Aufzählung beim Theodoros erlernen können, sondern auch die Schusterei und die Künste der übrigen Handwerker, alle insgesamt und jede einzelne von ihnen — alle sind sie nichts weiter als Wissen[8]).

Sokr. Sehr ritterlich und freigebig spendest du, wo nur Eines verlangt wurde, Vieles, und wo Einfaches, Mannigfaltiges.

Theät. Was meinst du damit, mein Sokrates?

Sokr. Vielleicht ist es eine bloße Grille. Doch will ich dir verdeutlichen, was ich meine. Wenn du „Schusterei" sagst, so meinst du damit doch nichts anderes als das Wissen von der Herstellung der Schuhe?

Theät. Nichts anderes.

Sokr. Und weiter: mit der Zimmermannskunst meinst du doch nichts anderes als das Wissen von der Herstellung hölzerner Gerätschaften?

Theät. Nichts anderes.

Sokr. Bei beiden also gibst du das an, worauf sich das Wissen in jeder von beiden bezieht?

Theät. Ja.

Sokr. Die Frage aber, mein Theätet, war nicht die, worauf das Wissen geht und wie viele Arten es gibt. Denn nicht sie aufzuzählen war die Absicht unserer Frage, sondern das Wesen des Wissens selbst kennen zu lernen. Oder bin ich im Irrtum?

Theät. Ganz und gar nicht. [147 St.]

Sokr. Betrachte also auch folgendes: Wenn uns jemand nach dem Wesen von etwas ganz Alltäglichem und am Wege Liegenden fragte, z. B. nach dem Wesen des Lehms, und wir antworteten ihm: Lehm der Töpfer, Lehm der Ofensetzer und Lehm der Ziegelstreicher, würden wir uns damit nicht lächerlich machen?

Theät. Höchstwahrscheinlich.

Sokr. Erstens weil wir glaubten, dem Fragenden müsse es gleich aus unserer Antwort verständlich sein, was wir mit „Lehm" meinen, sei es nun mit dem Zusatz der Puppenmacher oder sonst welcher Handwerker. Oder versteht man wohl den Namen einer Sache, deren Wesen man nicht kennt?

Theät. Gewiß nicht.

Sokr. Also wer vom Wissen keinen Begriff hat, hat auch keinen Begriff vom Wissen von den Schuhen.

Theät. Allerdings nicht.

Sokr. Wer also vom Wissen keinen Begriff hat, weiß auch weder von den Schustern, noch von irgend sonst einer Kunst, was sie ist.

Theät. So ist es.

Sokr. Lächerlich also ist es, wenn man auf die Frage nach dem Wesen des Wissens als Antwort den Namen irgendeiner Kunst nennt. Denn die Antwort bezieht sich auf das Wissen irgendeines Gegenstandes, wonach doch gar nicht gefragt ward.

Theät. So scheint es.

Sokr. Zweitens führt dies Verfahren ins Endlose, während man die Sache doch mit einer einfachen und kurzen Antwort erledigen konnte, z. B. bei der Frage nach dem Lehm wäre es doch sehr

naheliegend und einfach zu sagen „Lehm ist Erde mit Wasser vermischt“; die Art der Verwendung aber war ganz beiseite zu lassen.

Fünftes Kapitel.

Theät. Jetzt kommt Licht in die Sache, mein Sokrates. Es scheint mit deiner Frage ähnlich zu stehen, wie mit der, die sich uns selbst, mir und deinem Namensvetter hier, dem Sokrates, neulich bei einer gemeinschaftlichen Untersuchung aufdrängte[9]).

Sokr. Wie verhielt es sich denn damit, mein Theätet?

Theät. Unser Theodoros entwarf uns eine Zeichnung von Quadraten und wies für die Quadrate von drei Quadratfuß und von fünf Quadratfuß Inhalt nach, daß sie an Seitenlänge nicht kommensurabel sind dem Quadrat von einem Quadratfuß Inhalt, und so nahm er jedes einzelne vor bis zu dem von siebenzehn Quadratfuß. Damit ließ er es zufällig genug sein. Da nun die Quadrate an Menge unendlich schienen, so kam uns der Gedanke einen zusammenfassenden Begriff aufzusuchen, durch den wir alle diese Quadrate (d. h. jede der beiden Arten durch je ein charakteristisches Merkmal) bezeichnen könnten.

Sokr. Und fandet ihr auch einen passenden?

Theät. Mir will es so scheinen. Aber prüfe selbst.

Sokr. So sprich.

Theät. Alle Zahlen teilten wir in zwei Arten. Diejenigen, die ein Produkt aus gleichen Faktoren darstellen, nannten wir unter Vergleichung mit der Quadratfigur quadratisch und gleichseitig (d. h. von einer Seitenlänge, die der des einfüßigen Quadrates kommensurabel ist).

Sokr. Sehr gut.

Theät. Die zwischenliegenden Zahlen aber, zu denen die drei und die fünf gehört [148 St.], sowie jede Zahl, die kein Produkt gleicher Faktoren ist,

sondern entweder aus einer größeren Zahl multipliziert mit einer kleineren, oder aus einer kleineren multipliziert mit einer größeren, entsteht, und die (als Figur gedacht) immer von einer größeren und von einer kleineren Seite umspannt werden, nannten wir oblonge Zahlen, unter Vergleichung mit einem länglichen Rechteck (Oblongum).

Sokr. Vortrefflich. Aber wie weiter?

Theät. Alle Linien nun, die die Seiten eines nach Seiten und Fläche kommensurabeln Quadrates bilden, bestimmten wir als Längen, alle, welche eine inkommensurabele Quadratseite bilden, nannten wir (im engeren Sinne) Quadrate, als der Seitenlänge nach nicht mit jenen kommensurabel, wohl aber der Fläche nach, die ihr Quadrat ist. Und ebenso mit den Kubikzahlen.

Sokr. Ganz ausgezeichnet, ihr Knaben. Also von falschem Zeugnis kann wohl bei Theodoros nicht die Rede sein.

Theät. Indes, mein Sokrates, deine Frage über das Wissen bin ich doch nicht imstande so zu beantworten, wie die über Länge und Quadrat, trotz der Ähnlichkeit, die deine Aufgabe mit dieser zu haben scheint. Also erweist sich wohl Theodoros jetzt doch noch als falscher Zeuge.

Sokr. Wieso? Wenn er dich als Läufer lobte und sagte, es sei ihm nie ein so guter Läufer vorgekommen, und wenn du dann von dem schnellsten, vollkräftigen Läufer überwunden worden wärest, würde dann sein Lob etwa an Wahrheit verlieren?

Theät. Das nicht.

Sokr. Aber hältst du es denn, wie ich vorhin (S. 35, 7) sagte, für eine Kleinigkeit, und nicht vielmehr für eine sehr bedeutende Aufgabe, den Begriff des Wissens zu bestimmen?

Theät. Wahrhaftig, beim Zeus, sogar für eine der allerbedeutendsten.

Sokr. Also nur Mut und Selbstvertrauen! Laß das Wort des Theodoros gelten und gehe herzhaft daran, den Begriff des Wissens zu bestimmen.

Theät. An Herzhaftigkeit, mein Sokrates, soll es mir nicht fehlen.

Sechstes Kapitel.

Sokr. Wohlan denn; du hast ja eben ein gutes Muster gegeben. Nimm dir deine Antwort über die Quadratzahlen zum Vorbild. Wie du dort die vielen einzelnen Zahlen in einen Begriff zusammenfaßtest, so versuche nun auch das vielerlei einzelne Wissen in einer Wesensbestimmung zu bezeichnen.

Theät. Glaube mir, mein lieber Sokrates, schon oft habe ich den Versuch gemacht, über die Sache ins klare zu kommen, wenn mir Kunde zukam von den von dir in Umlauf gesetzten Fragen. Aber ich halte mich weder selbst für befähigt, etwas Genügendes darüber vorzubringen, noch glaube ich von anderen eine Antwort gehört zu haben, die deinen Anforderungen entspricht. Anderseits kann ich doch von dem Verlangen danach nicht loskommen.

Sokr. Du hast eben Wehen, lieber Theätet, weil du nicht leer, sondern schwanger bist.

Theät. Das weiß ich nicht, lieber Sokrates, ich sage einfach, wie mir's ergeht. [149 St.]

Sokr. So hast du närrischer Gesell wohl nicht gehört, daß ich der Sohn einer sehr wackeren und ehrwürdigen Hebamme, der Phänarete, bin[10])?

Theät. Ja, das hab' ich schon gehört.

Sokr. Hast du auch gehört, daß ich die nämliche Kunst betreibe?

Theät. Niemals.

Sokr. Es ist die volle Wahrheit. Doch bringe mich damit nicht ins Gerede bei anderen, denn diese meine Kunstfertigkeit ist Geheimnis geblieben. Die Welt weiß nichts davon, und darum sagen die Leute auch nichts dergleichen von mir, wohl aber, daß ich ein Ausbund von Wunderlichkeit sei und die Menschen an sich irremache. Hast du das auch gehört?

Theät. Ja.

Sokr. Soll ich dir den Grund sagen?

Theät. Unbedingt.

Sokr. Vergegenwärtige dir denn das ganze Hebammengeschäft; dann wirst du leichter ver-

stehen, worauf ich hinaus will. Du weißt doch wohl, daß keine Frau, die selbst noch schwanger wird und gebären kann, andere entbindet, sondern nur solche, die selbst nicht mehr gebären können.

Theät. Gewiß.

Sokr. Schuld daran, sagt man, sei die Artemis, weil sie, selbst unvermählt, zur Schützerin der Geburtshilfe gemacht wurde. Ganz Unfruchtbaren versagte sie die Entbindungskunst, in Rücksicht auf die Schwäche der menschlichen Natur, die bei mangelnder eigener Erfahrung eine Kunst nicht erlernen kann. Dagegen hat sie den wegen ihres Alters Unfruchtbaren diese Kunst zugewiesen: eine Huldigung an den dem ihrigen verwandten Zustand.

Theät. Wohl glaublich.

Sokr. Ist nicht auch das glaublich und notwendig, daß das Vorhandensein der Schwangerschaft oder ihr Fehlen besser von den Hebammen erkannt wird als von den anderen?

Theät. Gewiß.

Sokr. Und können die Hebammen nicht auch durch Verabreichungen von Mittelchen und durch Zaubersprüche die Schmerzen erregen und sie nach Belieben auch mildern und bei Schwergebärenden die Geburt ermöglichen, und, wenn die Leibesfrucht noch nicht weit entwickelt ist, eine Fehlgeburt erfolgen lassen?

Theät. So ist's.

Sokr. Hast du nicht auch weiter an ihnen bemerkt, daß sie die berufensten Freiwerberinnen sind, da sie untrüglich zu erkennen wissen, welche Frau sich mit einem bestimmten Mann verbinden muß, um die besten Kinder zu erzeugen?

Theät. Davon weiß ich nicht das Geringste.

Sokr. Aber glaube mir, daß sie sich darauf mehr einbilden, als auf das Abschneiden der Nabelschnur. Denn erwäge nur: ist es nach deiner Meinung die nämliche Kunst, der einerseits die Aufgabe zukommt, die Früchte der Erde zu pflegen und zu sammeln, anderseits die Bodenart zu kennen, die für jede Art von Pflanzen und jeden Samen die passende ist, oder sind das verschiedene Künste?

Theät. Die nämliche Kunst.

Sokr. Bei den Frauen aber, soll da etwa nach deiner Meinung eine andere zuständig sein für das letztere, eine andere für das Einsammeln?

Theät. Das ist wenig wahrscheinlich. [150 St.]

Sokr. Allerdings. Indes, wegen des Verdachtes der Kuppelei, d. h. des unrechtmäßigen und nicht sachverständigen Zusammenbringens von Mann und Frau, meiden die Hebammen als ehrbare Frauen auch das Freiwerben. Denn sie könnten leicht bei Ausübung dieser Tätigkeit sich jenes Gewerbes schuldig zu machen scheinen, während doch die wirklichen Hebammen auch allein die richtigen Freiwerberinnen sind.

Theät. So scheint es.

Sokr. So umfangreich ist das Geschäft der Hebammen. Gleichwohl steht es hinter dem meinen zurück. Denn die Weiber bringen zwar nicht bloß echte Geburten, sondern manchmal auch Mondkälber zutage, doch kommt es bei ihnen nicht vor, daß dies nicht leicht zu unterscheiden wäre[11]). Denn käme es vor, so wäre es die wichtigste und schönste Aufgabe für die Hebammen, das Echte und Unechte zu unterscheiden. Meinst du nicht auch?

Siebentes Kapitel.

Theät. Gewiß.

Sokr. Mit meiner Entbindungskunst steht es nun im übrigen so wie bei jenen; der Unterschied aber ist der, daß meine Kunst Männer, nicht Weiber entbindet, und daß es die Seelen der Männer sind, auf deren Geburtswehen sie ihr Augenmerk richtet, nicht ihre Leiber. Der wichtigste Teil aber meiner Kunst ist die Fähigkeit, auf jede Weise zu prüfen, ob der Geist des Jünglings eine Schein- und Lügengeburt zutage bringt, oder etwas Echtes und Wahres. Denn in folgendem Punkte gleiche ich ganz den Hebammen: ich selbst bin unfruchtbar an Weisheit, und mit dem Vorwurf, den schon viele mir gemacht haben, daß ich nämlich zwar die anderen frage,

selbst aber keinerlei Antwort gebe, weil ich über keine Weisheit gebiete, hat es seine volle Richtigkeit. Der Grund davon ist folgender: zu entbinden zwingt mich der Gott, selbst aber zu gebären hat er mir versagt. Demgemäß bin ich selbst aller Weisheit bar, auch habe ich nicht irgendwelchen Fund aufzuweisen, der als Frucht meiner Seele gelten könnte. Diejenigen aber, die mit mir verkehren, erscheinen anfänglich zum Teil völlig unwissend, alle aber, denen Gott es vergönnt, machen im Verlauf unseres Verkehres wunderbare Fortschritte nach ihrem eigenen Zeugnis und dem anderer, und zwar offenbar ohne von mir je etwas gelernt zu haben; vielmehr haben sie selbst aus sich viel Schönes herausgefunden und halten es fest. Die Entbindung aber ist des Gottes und mein Werk. Das zeigt sich an folgendem: Schon viele, die dies nicht erkannten und sich selbst für die Urheber (ihrer Geburten) hielten, mich aber verachteten, gaben entweder aus eigenem Antrieb, oder von anderen überredet, vorzeitig den Umgang mit mir auf. Die Folge davon war, daß sie nicht nur, was in ihrer Seele zurückgeblieben war, infolge schlechten Umganges als Fehlgeburt an den Tag brachten, sondern auch das durch meine Kunst glücklich an den Tag Gebrachte durch schlechte Pflege verkommen ließen, indem sie Trug und Schein höher hielten als die Wahrheit, und schließlich sich selbst und anderen unwissend vorkamen. Einer von ihnen [151 St.] war Aristides[12]), des Lysimachos Sohn, und zahlreiche andere. Mit einigen von ihnen, wenn sie sich dann wieder einfinden mit der Bitte um Erneuerung des Verkehrs und sich wer weiß wie anstellen, verbietet mir das innewohnende Dämonium[13]) den Umgang, mit anderen läßt es ihn zu, und diese machen nun wieder Fortschritte. Es machen nun aber die mit mir Verkehrenden auch in folgender Beziehung die nämliche Erfahrung wie die gebärenden Weiber: sie leiden an Wehen und werden Tag und Nacht von Zweifelsschmerzen geplagt, weit mehr als jene. Diesen Schmerz aber vermag meine Kunst zu wecken und auch zu stillen. Mit diesen also hat es diese Bewandtnis.

Bei manchen hinwiederum, die mir nicht schwanger scheinen und denen ich nach meiner Überzeugung nichts nützen kann, mache ich den wohlwollenden Freiwerber und weiß — unberufen — recht gut diejenigen herauszufinden, deren Umgang für sie förderlich sein dürfte. Viele von ihnen habe ich dem Prodikus zugeführt, viele auch anderen weisen und gottbegnadeten Männern.

Dies habe ich dir, mein Bester, deshalb so ausführlich mitgeteilt, weil ich vermutete, daß du, wie du auch selbst glaubst, mit Gedanken schwanger gehst und Wehen hast. Wende dich also an mich als den Sohn einer Hebamme, der auch selbst sich auf die Entbindungskunst versteht, und beantworte bereitwillig nach besten Kräften meine Fragen. Und wenn ich bei Prüfung dessen, was du vorbringst, dies oder jenes für ein Scheingebilde und nicht für etwas Wahres halte und es darum ohne viel Aufhebens zu machen beiseite schaffe und wegwerfe, so werde nicht zornig wie die Weiber, die zum erstenmal gebären, wegen der Neugeborenen. Denn bei vielen, mein Trefflicher, habe ich schon einen wahren Ingrimm gegen mich bemerkt: wie bissige Hunde gehen sie auf mich los, wenn ich sie von einer Albernheit befreie, und glauben nicht, daß ich es aus reinem Wohlwollen tue; denn sie verkennen völlig, daß kein Gott den Menschen bös gesinnt ist und daß auch ich dergleichen nicht aus Bosheit tue, sondern weil es mir durchaus nicht erlaubt ist die Unwahrheit durchzulassen und die Wahrheit zu unterdrücken.

Achtes Kapitel.

Fange nun also noch einmal von vorn an und suche das Wesen des Wissens zu bestimmen. Daß du aber dazu nicht imstande seiest, das darfst du nicht wieder hören lassen. Denn wenn Gott will und du dich tapfer hältst, wirst du dazu auch imstande sein.

Theät. Angesichts deiner so nachdrücklichen Mahnung, lieber Sokrates, würde es wenig ehrenhaft

sein, wollte man nicht auf alle Weise bestrebt sein vorzubringen, was man in sich hat. Meine Meinung also geht dahin: der, welcher etwas weiß, nimmt dasjenige wahr, was er weiß. Demnach ist, wie es jetzt scheint, das Wissen nichts anderes als Wahrnehmung[14]).

Sokr. So ist's recht und wacker, mein Sohn; denn so muß man seine Meinung sagen. Aber wohlan, laß uns gemeinsam prüfen, ob es eine echte Geburt oder ein Windei ist. Wahrnehmung, behauptest du, sei Wissen?

Theät. Ja.

Sokr. Es scheint, du hast keine schlechte Bestimmung des Wissens gegeben [152 St.], sondern diejenige, die auch Protagoras[15]) gab. Nur sagte er das nämliche auf eine andere Weise. Er behauptet nämlich, der Mensch sei das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind. Du hast es doch gelesen[16])?

Theät. Gewiß, und nicht bloß einmal.

Sokr. Meint er es also nicht so, daß für mich alles so ist, wie es mir erscheint, und für dich hinwiederum so, wie es dir erscheint? Mensch aber bin ich ebenso wie du?

Theät. Ja, so meint er es.

Sokr. Von einem weisen Mann aber darf man doch nicht annehmen, daß er Albernheiten redet. Wir wollen also seinem Gedanken nachgehen. Kommt es nicht öfters vor, daß beim Wehen des nämlichen Windes der eine von uns friert, der andere nicht, und der eine nur unmerklich, der andere heftig?

Theät. Gewiß.

Sokr. Wollen wir nun dann den Wind an und für sich kalt oder nicht kalt nennen, oder sollen wir mit Protagoras sagen, daß er für den Frierenden kalt, für den anderen aber es nicht sei?

Theät. Das letztere.

Sokr. Und so erscheint es doch auch jedem von beiden?

Theät. Ja.

Sokr. Das „erscheint“ ist aber doch so viel wie „er nimmt wahr“.

Theät. So ist's.

Sokr. Also bei dem Warmen und allem Ähnlichen ist Erscheinung und Wahrnehmung dasselbe. Denn wie jeder etwas wahrnimmt, so scheint es auch für jeden zu sein.

Theät. Einverstanden.

Sokr. Wahrnehmung geht also immer auf das Seiende und ist untrüglich. Das kann aber nur dann der Fall sein, wenn sie Wissen ist.

Theät. So scheint's.

Sokr. Das hat doch wohl Protagoras, der ja, bei den Charitinnen, ein hochweiser Mann war, uns, als dem großen Haufen, nur in Rätseln angedeutet, während er seinen Schülern im geheimen die Wahrheit mitteilte?

Theät. Wie meinst du das, mein Sokrates?

Sokr. Ich will dir Auskunft geben und zwar keine schlechte[17]). Nämlich: nichts ist an und für sich eines, und für nichts sind die Bezeichnungen „etwas“ oder „ein irgendwie Beschaffenes“ statthaft, sondern wenn du es groß nennst, wird es auch klein erscheinen, und wenn schwer, auch leicht und so weiter durchgängig, indem nichts weder etwas noch irgendwie beschaffen ist. Vielmehr wird, und zwar aus Schwung, Bewegung und Mischung miteinander, alles, was wir mit falscher Bezeichnung sein nennen. Denn niemals ist etwas, sondern wird immer. Und darüber sind alle Weisen der Reihe nach, mit einziger Ausnahme des Parmenides, einverstanden, Protagoras und Heraklit und Empedokles, und von den Dichtern die hervorragendsten in beiden Gebieten der Dichtung, in der Komödie Epicharm, und in der Tragödie Homer, der mit den Worten (Il. 14, 201)[18])

Auch der Okeanos, unsre Geburt und Tethys die Mutter

alles als entstanden aus Strömung und Bewegung bezeichnete. Oder scheint er es dir nicht so zu meinen?

Theät. Ja. [153 St.]

Neuntes Kapitel.

Sokr. Wer könnte nun gegen ein so gewaltiges Heer mit Homer als Feldherrn an der Spitze Zweifel erheben, ohne sich lächerlich zu machen?

Theät. Keine leichte Aufgabe, mein Sokrates.

Sokr. Nein, gewiß nicht, mein Theätet. Der Satz, daß Bewegung die Ursache des scheinbar Seienden und des Werdens ist, die Ruhe dagegen die Ursache des Nichtseins und des Vergehens, wird auch durch folgende Beweise gestützt: die Wärme nämlich und das Feuer, die doch auch erst alles andere erzeugen und durch ihren Einfluß beherrschen, werden selbst aus Schwung und Reibung erzeugt; das aber sind beides Bewegungen. Oder wären dies nicht die Entstehungsweisen des Feuers?

Theät. Sie sind es.

Sokr. Und was das Geschlecht der lebenden Wesen anlangt, so entsteht es doch aus den nämlichen Ursachen.

Theät. Unmöglich auf andere Weise.

Sokr. Und wie steht's mit dem körperlichen Wohlbefinden? Wird es nicht durch Ruhe und Trägheit untergraben, dagegen durch Leibesübungen und Bewegungen bedeutend gefördert?

Theät. Ja.

Sokr. Und was die Seelenbeschaffenheit anlangt, steht es da nicht so, daß die Seele durch Lernen und Übung, also Bewegungen, Kenntnisse erwirbt und bewahrt und sich bessert, während die Ruhe, die hier nichts anderes bedeutet als Mangel an Bildungstrieb und Lernbegier, zur Folge hat, daß sie nicht bloß nichts lernt, sondern auch, was sie gelernt hat, vergißt?

Theät. Sicherlich.

Sokr. Das eine also, nämlich die Bewegung, ist heilsam für Seele und Körper, das andere gerade umgekehrt.

Theät. Allerdings.

Sokr. Soll ich dir weiter reden von den Windstillen zu Wasser und zu Lande und ähnlichen Er-

scheinungen, daß nämlich die Ruhe Fäulnis und Verderbnis verursacht, das Gegenteil aber Gedeihen? Und soll ich dem Ganzen die Krone aufsetzen und beweisen, daß Homer mit dem goldnen Seile[19]) nichts anderes meint als die Sonne, und zeigt, daß solange der Umschwung und die Sonne im Gange ist, alles im Himmel wie auf Erden Bestand hat und gedeiht, wenn aber einmal das Ganze wie gefesselt still stünde, alle Dinge zugrunde gehen und, wie man zu sagen pflegt, das Unterste zu oberst gekehrt würde?

Theät. Ja, so ist es wohl, mein Sokrates; Homer will das zeigen, was du ihm beilegst.

Zehntes Kapitel.

Sokr. Mache dir nun also, mein Bester, folgende Vorstellung: zunächst, was das Sehen anlangt, sei, was du weiße Farbe nennst, weder etwas Gesondertes außerhalb deiner Augen noch auch in deinen Augen; auch darfst du keinen Ort dafür annehmen. Denn dann wäre es ja schon an bestimmter Stelle und bliebe da und wäre nicht im Werden begriffen.

Theät. Wie das?

Sokr. Laß uns unserer obigen Annahme folgen, daß nichts an und für sich eins sei. So wird sich uns ergeben, daß Schwarz und Weiß und jede andere Farbe aus dem Zusammentreffen der Augen mit der entsprechenden Bewegung entsteht, und das, was wir in jedem einzelnen Fall Farbe nennen, ist weder das auf etwas Treffende noch das, worauf es trifft [154 St.], sondern ein Mittleres, das sich für jeden besonders gestaltet. Oder würdest du die Meinung verfechten, daß, wie dir jedesmal eine Farbe erscheint, sie auch einem Hunde und jedem beliebigen Geschöpfe erscheine?

Theät. Nimmermehr, beim Zeus.

Sokr. Und weiter. Erscheint einem anderen Menschen irgend etwas so wie dir? Hast du darüber volle Sicherheit oder nicht vielmehr darüber, daß

nicht einmal dir selbst etwas als dasselbe erscheint, weil du dir selbst niemals gleich bleibst?

Theät. Dies scheint mir richtiger als jenes.

Sokr. Wenn nun das, was wir messen oder was wir berühren, groß oder weiß oder warm wäre, so würde es sich auch für einen anderen, der darauf stieße, niemals anders darstellen, so lange es sich nicht selbst verändert. Wenn aber anderseits das Messende oder Berührende es wäre, dem diese einzelnen Eigenschaften innewohnten, so würde es seinerseits, wenn ein anderes herantritt oder etwas erleidet, ohne daß es selbst etwas erleidet, nicht ein anderes werden; während wir jetzt, mein Freund, uns genötigt sehen, mit wunderlichen und lächerlichen Behauptungen leichtfertig um uns zu werfen, wie Protagoras sagen würde und jeder, der dessen Meinung zu vertreten suchte[20]).

Theät. Wie meinst du das?

Sokr. Ein einfaches Beispiel wird dir den Sinn meiner Worte völlig klar machen. Wenn du sechs Würfel mit vieren vergleichst, so sagen wir, es seien mehr als vier und zwar anderthalbmal so viel, wenn aber mit zwölf, es seien weniger und zwar halb so viel; eine andere Behauptung ist gar nicht möglich. Oder hältst du sie für möglich?

Theät. Ich nicht.

Sokr. Wie nun, wenn Protagoras oder sonst jemand dich fragte: Lieber Theätet, kann etwas größer oder mehr werden anders als durch Vermehrung? Was würdest du antworten?

Theät. Wenn ich, mein Sokrates, die mir richtig scheinende Antwort auf die letzte Frage geben soll, so würde ich sagen: Nein! Wenn ich aber mit Rücksicht auf die frühere Frage antworten soll, so werde ich sagen: Ja! Denn sonst würde ich mir (in Rücksicht auf diese frühere Frage) widersprechen.

Sokr. Vortrefflich, bei der Hera, mein Freund, und göttlich! Allein wenn du mit Ja antwortest, so dürfte wohl etwas vorgehen, was an das Euripideische[21]) Wort (Eurip. Hippol. 612) erinnert: unsere Zunge nämlich wird zwar unwiderlegt bleiben, aber nicht unser Gedanke.

Theät. So ist's.

Sokr. Wären wir nun, ich und du, geistesmächtige und weise Männer und hätten das ganze Reich der Gedanken durchforscht, so würden wir nunmehr uns allerhand Fallen stellen und als streitbare Sophisten uns im Kampfe messend Rede gegen Rede triumphieren lassen. So aber sind wir einfache Leute und darum wollen wir zunächst ganz schlicht unsere Gedanken für sich daraufhin prüfen, ob sie uns miteinander übereinstimmen oder ob das gerade Gegenteil der Fall ist.

Theät. Das ist mein aufrichtiger Wunsch.

Elftes Kapitel.

Sokr. Und erst recht der meinige. Da es sich nun so verhält, wollen wir da nicht in aller Ruhe als Leute, die reichliche Zeit haben, die Untersuchung nochmals beginnen [155 St.] und nicht ärgerlich werden, sondern uns selbst aufrichtig daraufhin prüfen, was es mit diesen Erscheinungen in uns auf sich hat. Erstens nämlich werden wir bei solcher Selbstbeobachtung wohl den Satz aufstellen, daß niemals irgend etwas größer oder kleiner wird weder an Masse noch an Zahl, so lange es sich selbst gleich ist.

Theät. Ja.

Sokr. Zweitens: daß ein Ding, dem weder etwas hinzugesetzt noch abgezogen wird, weder je zunimmt noch abnimmt, sondern immer sich gleich ist.

Theät. Zweifellos.

Sokr. Nicht auch drittens, daß, was früher nicht war, später aber ist, dazu unmöglich gelangen kann, ohne geworden zu sein und zu werden?

Theät. Auch das scheint richtig.

Sokr. Diese drei Sätze widersprechen sich nun, glaube ich, in unserer Seele. Wir brauchen nur an das Beispiel mit den Würfeln zu denken, oder auch an folgenden Fall: ich, ein Mann in diesem Alter, werde, ohne gewachsen zu sein oder ab-

genommen zu haben, innerhalb eines Jahres, während ich jetzt noch größer bin als du, der Jüngling, weiterhin kleiner sein, ohne daß meine Körpermasse sich verringert hätte, sondern dadurch, daß du gewachsen bist. Denn ich bin ja doch später, was ich früher nicht war (nämlich kleiner), ohne es geworden zu sein; und dies letztere müßte doch der Fall sein; denn ohne das Werden ist das Gewordensein unmöglich, kleiner aber würde ich nur dann, wenn (bis dahin, wo Theätet mich an Größe übertreffen wird) ich etwas von meiner Körpermasse verlöre. Und noch tausend und abertausend Fälle dieser Art lassen sich anführen, wenn wir dieses zulassen.

Du folgst mir doch, lieber Theätet? Wenigstens scheinst du mir in solchen Dingen nicht unerfahren zu sein.

Theät. Wahrhaftig bei den Göttern, mein Sokrates, ich komme nicht aus der Verwunderung heraus über die Bedeutung dieser Dinge und zuweilen wird mir's beim Blick auf sie geradezu schwindelig.

Sokr. Ja, hier zeigt sich, mein Freund, daß Theodoros bei seinem Urteil über dich von einem ganz richtigen Gefühl geleitet wurde. Denn gerade den Philosophen kennzeichnet diese Gemütsverfassung, die Verwunderung. Denn diese, und nichts anderes, ist der Anfang der Philosophie[22]), und derjenige scheint kein schlechter Genealoge zu sein, welcher die Iris für die Tochter des Thaumas erklärte. Aber siehst du aus dem, was unserer Meinung nach Protagoras behauptet, ein, weshalb dies sich so verhält, oder noch nicht?

Theät. Noch ist es mir nicht klar.

Sokr. Wirst du es mir also Dank wissen, wenn ich mit dir die verborgene Wahrheit des Gedankens eines berühmten Mannes oder vielmehr berühmter Männer erforsche?

Theät. Wie sollte ich dir nicht Dank wissen und zwar den allergrößten?

Zwölftes Kapitel.

Sokr. Halte also sorgfältig Umschau, daß keiner der Uneingeweihten[23]) uns behorche. Es sind dies aber diejenigen, die das Sein nur dem zugestehen, was sie fest mit den Händen fassen können, während sie Handeln und Werden und alles Unsichtbare nicht als seiend gelten lassen.

Theät. Das müssen in der Tat harte und massive Leute sein, von denen du redest. [156 St.]

Sokr. Ja, mein Sohn, sie sind aller Bildung abhold. Unsere Leute dagegen sind viel feiner, und deren Geheimnisse will ich dir jetzt mitteilen. Das Prinzip aber, aus dem sich auch alles, was wir vorhin besprachen, herleitet, ist folgendes[24]): das All war Bewegung und sonst nichts. Die Bewegung aber hat zwei Arten, jede von beiden der Menge nach unbegrenzt, der inneren Bedeutung nach aber die eine ein Tun, die andere ein Leiden. Aus deren Gemeinschaft und gegenseitiger Reibung entsteht Gezeugtes von unbegrenzter Menge, aber immer paarweise, das eine ein Wahrgenommenes, das andere Wahrnehmung, die immer aus dem Wahrgenommenen zugleich hervortritt und erzeugt wird. Für die Wahrnehmungen nun haben wir die Bezeichnungen Sehen, Hören, Riechen, Kälte, Wärme, und infolgedessen auch Lust, Schmerz, Begierde und Furcht, wie sie genannt werden, und so weiter, zahllose ohne Namen, eine große Menge aber auch mit Namen versehen. Das Geschlecht des Wahrgenommenen aber entspricht immer den einzelnen Wahrnehmungen, den mancherlei Gesichtswahrnehmungen die mancherlei Farben, den Gehörsempfindungen die Töne und den anderen Wahrnehmungen das andere Wahrgenommene in verwandtschaftlicher Zusammengehörigkeit. Welches Licht wirft nun, mein Theätet, dieser Mythus auf das frühere? Merkst du's?

Theät. Nicht recht, mein Sokrates.

Sokr. Aber sieh zu, ob er (der Mythus) sich nicht doch zu einem guten Abschluß abrundet.

Denn er will doch wohl sagen, daß dies alles, wie gesagt, sich bewegt, daß aber dieser Bewegung Schnelligkeit und Langsamkeit innewohnt. Alles Langsame nun hat seine Bewegung an dem nämlichen Platze und gegen dasjenige hin, was sich nähert, und zeugt dann auf diese Weise; das auf diese Weise Erzeugte aber ist schneller. Denn es schwingt sich fort und darin besteht seine Bewegung. Wenn nun das Auge und ein anderes dem Auge Entsprechendes durch Annäherung die weiße Farbe und die sie begleitende Wahrnehmung erzeugt, was nicht eintreten würde, wenn eines von beiden auf ein anderes (d. h. nicht Entsprechendes) gestoßen wäre, dann füllt sich, infolge der dazwischen entstehenden Schwingungen der Gesichtswahrnehmung von den Augen aus und der Weiße von dem zugleich mit ihm die Farbe erzeugenden Gegenstande aus, das Auge mit der Gesichtswahrnehmung. Es sieht also dann und wird nicht etwa Gesichtswahrnehmung, sondern ein sehendes Auge. Der Gegenstand aber, der die Farbe mit erzeugt, umkleidet sich ringsum mit weißer Farbe und wird auch seinerseits nicht weiße Farbe, sondern ein Weißes, sei es Holz oder Stein oder was für ein Gegenstand es sein mag, der diese Farbe an sich trägt. Und für die anderen Wahrnehmungen, das Harte und Warme und alles, gilt dieselbe Annahme, daß es, wie schon früher gesagt, an und für sich nichts ist, und daß alles und alle Beschaffenheit eine Folge der Bewegung [157 St.] in der gegenseitigen Berührung ist. Denn auch, daß das Wirkende und das Leidende etwas sei, läßt sich, wie sie sagen, nicht zuverlässig an einem von ihnen beobachten. Denn weder ist ein Wirkendes ein solches, ehe es mit dem Leidenden zusammentrifft, noch ein Leidendes, ehe es mit dem Wirkenden zusammentrifft. Auch zeigt sich dasjenige, was mit einem Gegenstand als wirkend zusammentrifft, anderseits wieder als leidend, wenn es auf einen anderen Gegenstand stößt. Aus alle dem ergibt sich also, wie wir von Anfang sagten, daß nichts an und für sich eines sei, sondern daß es immer nur im Verhältnis zu einem anderen

werde. Das Sein aber ist mit der Wurzel auszurotten, obschon wir eben erst uns vielfach aus Gewohnheit und Unachtsamkeit genötigt sahen von dem Worte Gebrauch zu machen. Geht es dagegen nach der Rede dieser weisen Männer, so ist weder der Ausdruck etwas zulässig, sei es an irgendeinem, sei es an mir, noch der Ausdruck dieses oder jenes oder sonst irgendein Ausdruck, der auf etwas Festes hindeutet, sondern man muß Ausdrücke gebrauchen wie Werdendes, Gewirktes, Vergehendes, Sich-Veränderndes. Denn wenn jemand etwas in seiner Rede als fest erscheinen läßt, so gibt er sich dadurch einer leichten Widerlegung preis. So muß man sowohl über das Einzelne sich ausdrücken wie über die Zusammenfassungen des Vielen in je einen Begriff (Gattung), welcher Zusammenfassung wir die Bezeichnung Mensch und Stein geben und so weiter für jede Art von Geschöpfen und überhaupt für jede Gattung.

Scheint dir, mein Theätet, dies verlockend zu sein und hast du Lust auf ein so lecker scheinendes Mahl?

Theät. Ich kann nichts sagen, mein Sokrates. Vermag ich doch nicht einmal deutlich zu erkennen, ob, was du sagst, auch dir selbst glaublich ist, oder ob es nur dazu dienen soll, mich auf die Probe zu stellen.

Sokr. Du erinnerst dich nicht, mein Lieber, daß ich selbst nichts weiß und mir nichts der Art als Eigentum beimesse; vielmehr bin ich unfruchtbar und leiste nur Hebammendienste bei dir; und deshalb lasse ich meine Zaubersprüche auf dich wirken und gebe dir von jeglicher Weisheit zu kosten, bis ich deinen Gedanken ans Licht gebracht habe. Ist er ans Licht gebracht, dann erst werde ich prüfen, ob er sich als Windei oder als echte Geburt erweist. So gib denn mutig und unverzagt und brav deine Meinung kund über das, wonach ich frage.

Theät. So frage nur.

Dreizehntes Kapitel.

Sokr. Ich frage also abermals, ob du damit einverstanden bist, daß nichts gut und schön[25]) und alles das, was wir eben durchgingen, sei, sondern es immer nur werde.

Theät. Nun, mir scheint, angesichts deiner eben gehörten Ausführung, diese Ansicht in hohem Maße vernünftig zu sein, auch die Gründe, die du entwickeltest, annehmbar.

Sokr. Also dürfen wir nicht unerörtert lassen, was ihr noch zur Vollständigkeit fehlt. Es fehlt aber noch das Kapitel von den Träumen und Krankheiten und unter diesen vor allem von dem Wahnsinn[26]), sowie alles, was wir als Gehörs- oder Gesichtstäuschungen oder sonst als Sinnestäuschung bezeichnen. Denn du sagst dir wohl, daß in allen diesen Fällen unser eben durchgesprochener Satz eine vollständige Widerlegung zu erfahren scheint [158 St.], da uns in diesen Fällen zweifellos falsche Wahrnehmungen gegeben werden, und weit entfernt, daß das, was einem jeden erscheint, auch sei, vielmehr im Gegenteil nichts ein Sein hat, was erscheint.

Theät. Damit hast du vollständig recht, mein Sokrates.

Sokr. Welche Auskunft, mein Sohn, bleibt also für den, der die Wahrnehmung als Wissen hinstellt und behauptet, daß das, was einem jeden erscheint, für den, dem es erscheint, auch wirklich sei?

Theät. Ich scheue mich, mein Sokrates, zu entgegnen, daß ich nichts zu sagen weiß, weil du mir eben erst (S. 54, 28) eine solche Entgegnung (nämlich, daß ich nichts zu sagen wisse) verwiesen hast. Denn in Wahrheit könnte ich nicht zweifeln, daß die Wahnsinnigen oder die Träumenden unwahre Vorstellungen haben, wenn die einen wähnen, Götter zu sein, andere sich für geflügelt halten und im Schlafe zu fliegen meinen.

Sokr. Du denkst wohl also auch an folgende Zweifelsfrage über diese Dinge und dabei vor allem über Schlafen und Wachen?

Theät. Welche denn?

Sokr. Du hast doch wohl oftmals fragen hören, mit welchem Beweise man sich gegen einen helfen könnte, der uns fragte, ob wir jetzt in diesem Augenblicke schlafen und ob wir alle unsere Erinnerungen nur träumen, oder ob wir wachen und uns wachend unterhalten.

Theät. In der Tat, mein Sokrates, hält es schwer, den erforderlichen Beweis zu führen. Denn alles entspricht sich beiderseits ganz genau. Nichts nämlich hindert, unsere jetzige Unterhaltung als im Schlafe geführt zu betrachten; und wenn wir vollends im Traume Träume zu erzählen scheinen, so grenzt die Ähnlichkeit beider Fälle ans Wunderbare.

Sokr. Du siehst also, daß es hier reichliche Gelegenheit zum Zweifel gibt, wenn sogar über das Verhältnis von Wachen und Schlafen Zweifel bestehen; und da wir nun etwa gleiche Zeit schlafen und wachen, so verficht unsere Seele in jedem der beiden Zustände auf das Bestimmteste die Wahrheit der jeweiligen Vorstellungen, so daß wir gleich lange dieses als wahr hinstellen und dann wieder jenes, und beides mit gleicher Kraft behaupten.

Theät. Ohne Zweifel.

Sokr. Steht es nicht mit Krankheiten und Wahnsinn ebenso, nur daß die Zeitdauer nicht gleich ist?

Theät. Gewiß.

Sokr. Wie nun? Soll die Wahrheit etwa nach der längeren oder kürzeren Dauer der Zeit bestimmt werden?

Theät. Das wäre höchst lächerlich.

Sokr. Aber hast du sonst einen klaren Beweis dafür, welche von diesen Meinungen wahr sind?

Theät. Ich wüßte nicht.

Vierzehntes Kapitel.

Sokr. So vernimm denn von mir, was diejenigen darüber sagen würden, welche die jeweiligen Vorstellungen als für den Vorstellenden wahr hin-

stellen. Sie führen ihre Sache aber, indem sie, wie ich glaube, folgendermaßen fragen: Lieber Theätet, was völlig von einem anderen verschieden ist, kann doch wohl nicht irgendwie dieselbe Wirkungsweise haben wie dieses andere? Und dabei laß uns nicht etwa annehmen, der fragliche Gegenstand sei etwa in einer Beziehung derselbe, in anderen verschieden, sondern er sei völlig verschieden.

Theät. Gewiß ist es ganz unmöglich, daß etwas, sei es in der Wirkungsweise [159 St.], sei es in sonst einer Beziehung Gleichheit mit einem anderen aufweise, wenn es durchaus von ihm verschieden ist.

Sokr. Muß man denn nicht also auch die Unähnlichkeit beider anerkennen?

Theät. Mir wenigstens will es so scheinen.

Sokr. Wenn also der Fall eintritt, daß etwas einem anderen ähnlich oder unähnlich wird, so werden wir doch im ersten Fall sagen, daß es dasselbe werde, im letzteren, daß es verschieden werde?

Theät. Notwendig.

Sokr. Sagten wir nun nicht früher (S. 52, 20), daß es des Wirkenden unzählig vieles gebe, und ebenso des Leidenden?

Theät. Ja.

Sokr. Und weiter, daß eines in der Berührung mit einem anderen und wieder mit einem anderen nicht das nämliche erzeugen wird, sondern Verschiedenes?

Theät. Gewiß.

Sokr. Wenden wir das nun auf mich und dich und alles andere nach demselben Verhältnis an. Also der gesunde Sokrates und anderseits der kranke Sokrates. Werden wir eines dem anderen ähnlich oder unähnlich nennen?

Theät. Meinst du mit dem kranken Sokrates und dem gesunden Sokrates den Sokrates im ganzen?

Sokr. Eine sehr richtige Bemerkung; eben dies meine ich.

Theät. Also unähnlich.

Sokr. Und also auch verschieden in dem Maße wie unähnlich?

Theät. Notwendig.

Sokr. Auch von dem Schlafenden und überhaupt von allen eben angeführten Zuständen wirst du dasselbe behaupten?

Theät. Gewiß.

Sokr. Alles, was seiner Natur nach eine Wirkung ausübt, muß das nicht, wenn es auf den gesunden Sokrates trifft, mich ganz anders beeinflussen, als wenn es auf den kranken trifft?

Theät. Wie sollte es nicht?

Sokr. Also werden wir auch in beiden Fällen Verschiedenes hervorbringen, ich als der Leidende und jenes als das Wirkende?

Theät. Sicherlich.

Sokr. Wenn ich nun in gesundem Zustand Wein trinke, scheint er mir doch angenehm und süß?

Theät. Ja.

Sokr. Es zeugte nämlich doch nach dem bisher Zugestandenen das Wirkende und das Leidende die Süßigkeit und die Wahrnehmung, die beide in gleichzeitiger Bewegung waren; die Wahrnehmung, die auf Seiten des Leidenden ist, machte die Zunge zu einer wahrnehmenden, die Süßigkeit aber auf Seiten des Weines bewirkte, um ihn sich ausbreitend, daß der Wein für die gesunde Zunge süß nicht nur war, sondern auch schien.

Theät. Genau das war es, was wir vorher zugestanden hatten.

Sokr. Wenn ich dagegen in krankem Zustand Wein trinke, dann ist es doch tatsächlich nicht derselbe, den das Wirkende erfaßt hat, denn es ist ja auf einen Unähnlichen getroffen.

Theät. Ja.

Sokr. Also der so beschaffene Sokrates und sein Trinken des Weines riefen hier andere Ergebnisse (als vorhin) hervor, nämlich auf der Zunge die Wahrnehmung der Bitterkeit, auf Seite des Weines aber die entstehende und sich ausbreitende Bitterkeit, und der Wein wurde nicht Bitterkeit, sondern bitter, ich selbst aber nicht Wahrnehmung, sondern wahrnehmend.

Theät. Zweifellos.

Sokr. Also werde ich niemals ein anderer werden, so lange ich in dieser Weise wahrnehme. Denn nur diejenige Wahrnehmung, die auf irgend etwas anderes geht, macht das Wahrnehmende zu einem anders gearteten und anderen [160 St.]; aber auch das auf mich Wirkende kann, wenn es mit einem anderen zusammentrifft, niemals dasselbe (wie mit mir) hervorbringen und ein solches (wie bei mir) werden; denn da es mit einem anderen anderes erzeugt, wird es ein anders geartetes werden.

Theät. So ist's.

Sokr. Es wird aber nicht der Fall eintreten, daß ich für mich und der Gegenstand für sich eine bestimmte Beschaffenheit erlange.

Theät. Nein.

Sokr. Wenn ich aber wahrnehmend werde, muß ich es notwendig in Beziehung auf etwas werden; denn ein Wahrnehmender zu werden ohne etwas wahrzunehmen, ist unmöglich. Der Gegenstand aber muß, wenn er süß oder bitter oder dergleichen wird, es für jemanden werden; denn süß zu werden, aber für niemanden süß, ist unmöglich.

Theät. Ganz gewiß.

Sokr. So bleibt denn meines Erachtens nur übrig, daß wir füreinander sind oder werden, je nachdem wir uns des einen oder des anderen Ausdrucks bedienen wollen, da die Notwendigkeit unser Sein zwar in feste Verbindung setzt, diese Verbindung aber sich auf nichts anderes bezieht und anderseits auch nicht auf uns selbst allein. Es bleibt also nur übrig, daß wir miteinander verbunden sind (mit Ausschluß nicht bloß der Einseitigkeit, sondern auch einer Vielseitigkeit der Verbindung). Mithin muß der, welcher vom Sein eines Dinges spricht, sagen, es sei für etwas oder von etwas oder in Beziehung auf etwas. An und für sich aber darf man dem Dargelegten zufolge die Ausdrücke Sein und Werden von nichts brauchen, und ebensowenig darf man einem anderen diesen Gebrauch gestatten.

Theät. Ich muß dir vollständig recht geben.

Sokr. Da also das mich Beeinflussende für mich ist und nicht für einen anderen, so bin ich es doch wohl auch, der es wahrnimmt, und kein anderer.

Theät. Gewiß.

Sokr. Also ist für mich meine Wahrnehmung wahr; denn sie geht immer auf mein Sein. Und ich bin nach dem Protagoras der Richter über das für mich Seiende, daß es ist, und über das Nichtseiende, daß es nicht ist.

Theät. Einverstanden.

Fünfzehntes Kapitel.

Sokr. Wenn ich nun untrüglich bin und in meiner Beurteilung über das Seiende und Werdende nicht fehl gehe, muß ich dann als Wahrnehmender nicht auch ein Wissender sein in bezug auf die betreffenden Gegenstände?

Theät. Das ist unumgänglich notwendig.

Sokr. Vortrefflich also ist deine Behauptung, daß Wissen nichts anderes sei als Wahrnehmung; und es will ganz dasselbe besagen, wenn nach Homer und Heraklit mit ihrem ganzen Anhang alles sich bewegt wie Ströme, nach Protagoras aber der Mensch das Maß aller Dinge ist, nach Theätet aber[27]) auf Grund dieser Lehren Wahrnehmung Wissen wird. Nicht wahr, mein Theätet? Wollen wir sagen, dies Ergebnis sei gleichsam dein neugeborenes Kindlein, ich aber sei die Hebamme? Oder wie meinst du?

Theät. Das müssen wir, lieber Sokrates.

Sokr. Diese Geburt hätten wir denn mit großer Mühe zustande gebracht, wie es scheint, mag es mit ihr auch eine Bewandtnis haben, welche es will. Nach der Geburt aber müssen wir nun recht eigentlich ringsum im Kreise den Rundlauf mit dem Kindlein vollziehen[28]), in Gedanken natürlich, d. h. genau prüfen, ob wir uns nicht getäuscht haben; denn vielleicht ist der Ankömmling des Aufziehens nicht würdig [161 St.], sondern ein Windei und Trugbild. Oder meinst du, wir müßten deinen Neuling unter allen Umständen aufziehen und nicht aussetzen? Oder wirst du es dir auch gefallen lassen, ihn als Fehlgeburt erwiesen zu sehen, und wirst du auch

nicht ungehalten werden, wenn man ihn dir fortnimmt wie einer Frau, die zum erstenmal geboren hat?

Theod. Theätet[29]) wird es sich gefallen lassen, mein Sokrates; denn er ist nichts weniger als übelnehmerisch. Aber bei den Göttern, sage: verhält sich die Sache denn nun wieder nicht so?

Sokr. Du kannst ja der Reden gar nicht genug bekommen[30]), mein Theodoros, und bist harmlos genug zu glauben, ich sei so etwas wie ein Sack, in den man nur hineinzugreifen brauche, um zu beweisen, daß sich die Sache nun wieder nicht so verhalte. Den wahren Sachverhalt aber verkennst du, daß nämlich keine der Reden von mir ausgeht, sondern stets von dem Mitunterredner, während ich mich nur auf eine Kleinigkeit verstehe, die darin besteht, daß ich die Rede eines anderen weisen Mannes einer richtigen Behandlung und Prüfung unterwerfe. Auch jetzt will ich nun einen solchen Versuch mit unserem Theätet machen, ohne selbst mich auf Reden einzulassen.

Theod. Du hast recht, mein Sokrates, verfahre nur so.

Sechzehntes Kapitel.

Sokr. Weißt du, Theodoros, was ich an deinem Freunde Protagoras nicht recht begreifen kann?

Theod. Das wäre?

Sokr. Im übrigen hat er zwar ganz nach meinem Sinne den Beweis dafür geführt, daß für einen jeden, was er sich vorstellt, auch wirklich ist. Aber was ich nicht recht begreiflich fand, ist der Anfang seiner Rede[31]), daß er nämlich zu Beginn der „Wahrheit" nicht sagt, das Schwein oder der Pavian oder sonst ein wahrnehmendes Wesen noch untergeordneteren Ranges sei das Maß aller Dinge, um so gleich im Eingang des Ganzen einen recht vornehmen und hochmütigen Ton gegen uns anzuschlagen, indem er bewies, daß, während wir ihn wie einen Gott anstaunten ob seiner Weisheit, er selbst an Einsicht nichts voraus hätte vor einem

jungen Frosch, geschweige denn vor einem anderen Menschen. Oder wie sollen wir sonst sagen, Theodoros? Denn wenn für einen jeden wahr sein soll, was er auf Grund der Wahrnehmung meint, und wenn einem anderen weder ein richtiges Urteil über den Wahrnehmungseindruck eines anderen noch eine maßgebende Prüfung der Vorstellung eines anderen auf ihre Richtigkeit oder Verkehrtheit hin zustehen soll, wenn vielmehr jeder, wie oft gesagt, selbst seine Vorstellungen allein für sich haben soll, diese aber durchgehends richtig und wahr sind, worin besteht denn dann, mein Freund, die Weisheit des Protagoras, der er es mit Recht verdankt, daß auch andere sich ihn gegen hohe Bezahlung zum Lehrer erwählen, und wie kommt es denn, daß wir weniger einsichtig sind und zu ihm in die Lehre gehen mußten, während doch ein jeder selbst das Maß seiner Weisheit ist? Kann denn das Protagoras anders als im Scherze behaupten? Von meiner Person vollends und meiner Hebammenkunst und der lächerlichen Rolle, die sie spielen würden, will ich lieber schweigen; aber ich glaube, auch dem ganzen Geschäft des Disputierens würde es dabei nicht besser ergehen. Denn die Prüfung und Widerlegung der beiderseitigen Vorstellungen und Meinungen, die doch bei jedem richtig sind — wäre das nicht [162 St.] eine langausgesponnene, endlose Schwätzerei, sofern die „Wahrheit" des Protagoras wahr ist und nicht etwa nur zum Scherz aus dem Allerheiligsten des Buches sich vernehmen ließ?

Theod. Lieber Sokrates, er ist mein Freund, wie du eben bemerktest. Es widerstrebt mir daher durch mein eigenes Eingeständnis den Protagoras widerlegt zu sehen, ebenso aber auch dir, wider meine Überzeugung, entgegenzutreten. Nimm also wieder den Theätet vor. Denn er zeigte ja durchweg und eben erst (S. 51, 16 und 60, 15), wie es dir schien, ganz besonderes Verständnis.

Sokr. Wie würdest du es, Theodoros, halten, wenn du bei einem Besuche in Lakedämon an die Ringplätze kämest? Würdest du den Anspruch machen, andere, darunter auch einige Unansehn-

liche, nackt zu schauen, dich selbst aber nicht zu entkleiden[32]) und deine Gestalt zu zeigen?

Theod. Warum sollte ich denn nicht, wenn sie es mir gestatten und mir zu Willen sein wollten? Wie ich denn auch jetzt hoffe euch zu überreden, daß ihr mich zuschauen laßt und mich, den schon steif Gewordenen, nicht mit in den Ringkampf zieht.

Siebzehntes Kapitel.

Sokr. Nun, Theodoros, wenn dir so viel daran liegt, so will ich, wie man zu sagen pflegt, kein Spielverderber sein. Also abermals muß ich mich an den weisen Theätet wenden. So sage denn, Theätet, zunächst in bezug auf das eben Verhandelte, wunderst du dich nicht auch, daß du so im Handumdrehen jedem Menschen, ja sogar jedem Gott an Weisheit gleichstehen sollst? Oder meinst du, daß des Protagoras Maß weniger Geltung für die Götter habe als für die Menschen?

Theät. Dies wahrlich nicht. Und deine Frage setzt mich in starke Verlegenheit. Denn als wir uns über die Bedeutung des Satzes, daß für jeden Vorstellenden seine Vorstellung auch Sein habe, klar zu werden suchten, schien er (der Satz) mir durchaus vernünftig zu sein; jetzt ist's nun auf einmal ins Gegenteil umgeschlagen.

Sokr. Du bist eben noch jung, mein Sohn, und läßt dich zu leicht durch volksmäßige Schlagwörter beeinflussen und fangen. Denn darauf wird Protagoras oder ein anderer für ihn antworten: Ihr ehrenwerten Knaben und Greise sitzt da beisammen und ergeht euch in seichtem Geschwätz und führt die Götter ins Gefecht, deren Dasein oder Nichtsein ich doch in meinen Reden völlig unerörtert lasse. Anderseits wieder werft ihr euch auf Reden, die bei der Menge wahrscheinlich Beifall finden, nämlich, daß es doch arg wäre, wenn sich die Menschen durchweg in Beziehung auf Weisheit nicht im mindesten vom ersten besten Stück Vieh

unterscheiden sollten. Von zwingendem Beweis ist dabei nicht im Entferntesten die Rede, sondern ihr haltet es mit dem Scheinbaren, dessen sich Theodoros oder ein anderer Geometer bei seinen geometrischen Untersuchungen nicht bedienen könnte, ohne sich dadurch völlig seines Ansehens zu begeben. Sehet also zu, du und Theodoros, ob ihr euch zufrieden geben wollt mit Reden, die nur durch blendende Wendungen und Wahrscheinlichkeiten wirken. [163 St.]

Theät. Das, mein Sokrates, würdest weder du noch auch wir gerecht finden.

Sokr. Es scheint also, wir müssen einen anderen Weg der Erörterung einschlagen, zufolge deiner und des Theodoros Meinung.

Theät. Zweifellos einen anderen.

Sokr. Laß uns also auf folgende Weise betrachten, ob Wissen und Wahrnehmen dasselbe sind oder verschieden. Denn das war der Punkt, auf den unsere ganze Untersuchung zielte und um deswillen wir so viele wunderliche Behauptungen ins Gefecht geführt haben.

Theät. Gewiß.

Sokr. Werden wir also zugeben, daß wir alles, was wir durch Sehen oder Hören wahrnehmen, zugleich auch wissen? Z. B. werden wir etwa, ehe wir die Sprache der Barbaren erlernt haben, behaupten, entweder wir hörten sie nicht, wenn sie sprechen, oder wir hörten und wüßten, was sie sagen? Und wenn wir ihr Alphabet nicht kennen und das Auge auf ihre Buchstaben richten, sollen wir da entweder versichern, wir sähen sie nicht, oder wir wüßten sie, wenn wir sie sehen?

Theät. Wir werden, mein Sokrates, sagen[33]), daß wir an ihnen eben das verstehen (wissen), was wir sehen und hören, d. h. daß wir bei den letzteren die Gestalt und die Farbe sehen und verstehen (wissen), bei den ersteren die Höhe und Tiefe des Tones zugleich hören und verstehen (wissen), daß wir dagegen, was die Schreiblehrer und Dolmetscher darüber lehren, weder durch Sehen oder Hören wahrnehmen noch verstehen (wissen).

Sokr. Ganz vortrefflich, mein Theätet, und es wäre unrecht dir dagegen Einwendungen zu machen; denn du sollst ja mehr Selbstvertrauen gewinnen.

Achtzehntes Kapitel.

Aber richte nun dein Augenmerk auf folgenden Angriffsversuch und sieh zu, wie wir ihn abschlagen können.

Theät. Welchen?

Sokr. Ich meine den Fall, daß jemand fragt: ist es möglich, daß einer, der über etwas zum Wissen gelangt ist, wenn er dies noch im Gedächtnis hat und festhält, dann, wenn er sich erinnert, eben das nicht mehr weiß, woran er sich erinnert? Oder, wie diese Frage ohne diese vielen Worte lauten würde: Kann einer, der etwas gelernt hat, sich dessen erinnern, ohne es zu wissen?

Theät. Nimmermehr, Sokrates, das wäre ja ein reines Unding.

Sokr. Ich komme doch nicht etwa ins Schwatzen? Doch erwäge: erklärst du das Sehen nicht für Wahrnehmen und den Gesichtseindruck für Wahrnehmung?

Theät. Gewiß.

Sokr. Ist nun nicht nach unserem Satz der, der etwas gesehen hat, zum Wissen dessen gelangt, was er gesehen hat?

Theät. Ja.

Sokr. Wie nun? Es gibt doch Erinnerung.

Theät. Ja.

Sokr. An nichts oder an etwas?

Theät. Natürlich an etwas.

Sokr. Doch wohl an solche Dinge, die man lernte und die man wahrnahm?

Theät. Gewiß.

Sokr. Erinnert man sich nun zuweilen an das, was man gesehen hat?

Theät. Ja.

Sokr. Auch wenn man die Augen schließt? Oder hat man in diesem Falle die Sache vergessen?

Theät. Das wäre doch eine gewagte Behauptung [164 St.].

Sokr. Und doch macht unser früherer Satz, wenn wir ihn aufrechterhalten wollen, sie notwendig. Wo nicht, so ist es um ihn geschehen.

Theät. Auch mir, beim Zeus, ahnt so etwas, doch fehlt mir noch die volle Klarheit. Aber gib du mir Auskunft.

Sokr. Also so: der Sehende, so besagt unser Satz, ist zum Wissen dessen gelangt, was er sah; denn Gesichtseindruck und Wahrnehmung und Wissen sind als gleichbedeutend anerkannt worden.

Theät. Allerdings.

Sokr. Der Sehende aber und zum Wissen dessen Gelangte, was er sah, erinnert sich dessen zwar, sieht es aber nicht.

Theät. Ja.

Sokr. Der Satz „er sieht nicht" ist gleichbedeutend mit dem anderen „er weiß nicht", wenn anders auch „er sieht" und „er weiß" gleichbedeutend sind.

Theät. Gewiß.

Sokr. Es tritt also der Fall ein, daß man dessen, worüber man zum Wissen gelangt ist, sich noch erinnert, ohne es zu wissen, da man es ja nicht mehr sieht. Und diesen Fall bezeichneten wir eben als ein Unding.

Theät. Allerdings.

Sokr. Die Gleichsetzung von Wissen und Wahrnehmung scheint also zu Unmöglichem zu führen.

Theät. So scheint's.

Sokr. Sie sind also als verschieden voneinander zu setzen.

Theät. Allerdings.

Sokr. Was nun das Wissen eigentlich ist, muß abermals, wie es scheint, von vorn untersucht werden. Doch was sind wir im Begriffe zu tun, mein Theätet?

Theät. Was meinst du damit?

Sokr. Es scheint, daß wir, abspringend von der Sache, wie ein gemeiner Hahn krähten, ehe wir den Sieg erlangt haben.

Theät. Wie das?

Sokr. In rechter Klopffechterweise haben wir uns, wie es scheint, nach bloßer Wortübereinkunft verständigt und begnügen uns, auf diesem Wege mit dem Satze fertig geworden zu sein; und während wir behaupten, keine Wortstreiter, sondern Philosophen zu sein, sind wir unvermerkt ganz in die Bahn jener gewaltigen Männer geraten.

Theät. Ich verstehe noch nicht, was du meinst.

Sokr. Nun, so will ich versuchen, dir meine Meinung über die Sache klar zu machen. Wir fragten doch, ob, wenn man etwas gelernt hat und sich dessen erinnert, man es nicht weiß, und wir führten dann den Nachweis, daß der, der etwas gesehen hat und die Augen zumacht, sich erinnert, ohne es zu sehen, woraus dann folgt, daß man nicht wissen und doch zugleich sich erinnern kann. Dies aber sei unmöglich. Und so war es denn aus mit des Protagoras Fabel und zugleich mit deiner Gleichsetzung von Wissen und Wahrnehmen.

Theät. So scheint's.

Sokr. Das wäre, glaube ich, nicht der Fall, mein Freund, wenn der Vater dieser Geschichte noch lebte; er würde sich wacker verteidigen. So aber ziehen wir sie, als eine verwaiste Sache, in den Staub. Denn auch die Männer, die Protagoras zu Verwaltern seiner Hinterlassenschaft bestimmt hat und zu denen unser Theodoros hier gehört, wollen nicht Hilfe leisten. So fordert es denn die Gerechtigkeit, daß wir selbst ihm zu helfen suchen.

Theod. Nicht ich, mein Sokrates, sondern vielmehr Kallias, des Hipponikos Sohn [165 St.], ist bestellter Verwalter der Hinterlassenschaft. Ich aber habe mich sehr bald von dem anschauungslosen Denken zur Geometrie gewandt. Doch werden wir dir Dank wissen, wenn du ihm beistehst.

Sokr. Wohl gesprochen, mein Theodoros. Merke also wohl auf, was es mit meiner Hilfe auf sich hat. Man könnte nämlich noch zu viel

schlimmeren Zugeständnissen gebracht werden, als eben geschehen, wenn man nicht genau acht gibt auf die Ausdrücke, wie wir in der Regel zu bejahen und zu verneinen pflegen. Soll ich mich damit an dich wenden oder an Theätet?

Theod. Allen soll's zugute kommen, antworten aber soll der Jüngere; denn wenn er irrt, wird es für ihn weniger beschämend sein.

Neunzehntes Kapitel.

Sokr. So lege ich denn die schlimmste Frage vor. Es ist dies aber, mein' ich, die folgende: Ist es möglich, daß der nämliche etwas wisse und das, was er weiß, nicht wisse?

Theod. Was sollen wir da antworten, Theätet?

Theät. Es ist unmöglich, wie mir wenigstens scheint.

Sokr. Nein, wenn du sehen und wissen gleichsetzest. Denn wie willst du es mit der erbarmungslosen Frage halten, wenn du, wie man sagt, in der Schlinge steckend, von einem dreisten Gesellen, der mit der Hand dein eines Auge zuhält, gefragt wirst, ob du mit dem zugehaltenen Auge sein Kleid siehst?

Theät. Mit diesem Auge nicht, wird wohl meine Antwort lauten, aber mit dem anderen.

Sokr. Also siehst du doch den nämlichen Gegenstand und siehst ihn auch wieder nicht?

Theät. Wenigstens gewissermaßen unter der angegebenen Bedingung.

Sokr. Eine solche Antwort, wird er sagen, entspricht nicht meiner Forderung. Ich fragte nicht nach dem Wie, sondern ob du, was du weißt, auch nicht weißt. In unserem Falle siehst du doch offenbar, was du nicht siehst. Du hast aber zugestanden, Sehen sei Wissen und Nichtsehen sei Nichtwissen. Daraus also ziehe deine Folgerungen.

Theät. Nun gut. Es folgt daraus das Gegenteil meiner Annahme.

Sokr. Vielleicht, du Trefflicher, würdest du noch mehr dergleichen Überraschungen erleben,

wenn jemand dich weiter fragte, ob man auch deutlich und undeutlich wissen könne, ob man denselben Gegenstand aus der Nähe zwar wissen könne, aus der Ferne aber nicht, und ob man ihn laut und leise wissen könne, und noch tausenderlei andere Fragen, die ein leicht beschildeter, um Sold dienender Rabulist dir zur Falle machen könnte, da du Wissen und Wahrnehmen gleichsetzest. Er würde sich über das Hören und Riechen und die übrigen Sinneswahrnehmungen hermachen und würde dir hartnäckig und unablässig so lange zusetzen, bis du voller Staunen über seine vielgepriesene Weisheit von ihm gefesselt worden wärest. Hätte er dich dann an Händen und Füßen gebunden, so würde er an Lösegeld eine nach seinem Belieben mit dir vereinbarte Summe festsetzen.

Welche Schutzrede, so würdest du vielleicht sagen, würde nun wohl Protagoras zur Rettung seiner Lehre halten? Sollen wir nicht versuchen, darüber Auskunft zu geben?

Theät. Ja gewiß.

Zwanzigstes Kapitel.

Sokr. Alles, was wir zu seiner Verteidigung vorbringen [166 St.], wird er vortragen, anderseits aber, wie ich glaube, gegen uns Front machen, und im verächtlichsten Ton zu uns folgendermaßen sprechen[34]): Dieser ehrenwerte Sokrates hat, als ihm ein Knäblein auf die Frage, ob es möglich sei, daß der nämliche sich der nämlichen Sache zugleich erinnern und sie doch nicht wissen könne, in Angst geriet und in seiner Angst aus Mangel an Überblick sie verneinte, mich, den Protagoras, in seinen Reden lächerlich gemacht. Tatsächlich aber, du leichtfertiger Sokrates, verhält es sich so: wenn du einen meiner Sätze durch Fragen prüfst, und der Gefragte antwortet so, wie ich antworten würde, so werde, wenn er sich irrt, auch ich widerlegt, im anderen Falle wird er, der Gefragte, selbst widerlegt. Glaubst du z. B., man werde dir zugeben, daß, wenn

einem Erinnerung beiwohnt an Dinge, die er erlebt hat, dieser Zustand der nämlichen Art sei, wie der, wo er diese Dinge erlebte, während er sie doch jetzt nicht mehr erlebt? Weit gefehlt. Oder es werde sich einer bedenken, die Möglichkeit, daß derselbe dieselbe Sache wisse und nicht wisse, zuzugeben? Oder, wenn er sich davor scheut, glaubst du dann, er werde zugeben, daß der veränderte Mensch noch derselbe sei wie vor der Veränderung? Oder vielmehr, daß irgendeiner nur der sei und nicht vielmehr die, ja, daß es unzählige werden, so lange Veränderung stattfindet? Denn wir müssen uns gegenseitig hüten uns durch bloße Worte zu fangen. Nein, mein Verehrtester, wird er sagen, du mußt weniger engherzig gegen meine Behauptungen vorgehen, und mußt, wenn du es vermagst, mich widerlegen durch den Nachweis, daß nicht jeder seine ihm eigentümlichen Wahrnehmungen hat, oder daß, wenn dies stattfindet, gleichwohl die Erscheinung, oder, wenn man es Sein nennen soll, das Sein, nicht bloß für den gilt, der die Erscheinung hat. Wenn du aber von Schweinen und Pavianen redest, benimmst du dich nicht nur selbst unflätig, sondern verleitest auch die Zuhörer gegen meine Schriften sich so zu verhalten; und das gereicht dir nicht zur Ehre. Denn ich behaupte zwar, daß es mit der Wahrheit so steht, wie ich geschrieben habe, daß nämlich jeder von uns das Maß sei des Seienden und Nichtseienden; aber weiter behaupte ich, daß jeder sich von dem anderen tausendfach dadurch unterscheide, daß für den einen anderes ist und erscheint als für den anderen. Und weit entfernt, von der Weisheit und dem Weisen als nicht vorhanden zu sprechen, nenne ich ganz ausdrücklich den einen Weisen, der in einem von uns, dessen Erscheinungs- und Seinswelt eine schlechte ist, eine Umwandlung dahin zu bewirken weiß, daß sie eine gute wird. Verfolge aber auch diesen meinen Satz nicht nur nach dem äußeren Wortlaut, sondern laß dich auf folgende Weise noch deutlicher über den eigentlichen Sinn desselben belehren. Du mußt dich nämlich an das früher Gesagte erinnern, wonach

dem Kranken die Speise bitter erscheint und ist, während dem Gesunden das Gegenteil ist und erscheint. Weiser nun soll man keinen von beiden machen. Das ist ja ganz unmöglich. [167 St.] Auch soll man vom Kranken wegen seiner törichten Vorstellungen nicht behaupten, er sei unwissend, und vom Gesunden das Gegenteil. Aber man muß einen Wandel zu schaffen suchen nach der anderen Seite hin; denn der andere Zustand ist der bessere. So muß man auch in der Erziehung den einen Zustand in den anderen umzuwandeln suchen. Aber, während der Arzt den Wandel durch Arznei bewirkt, tut es der Sophist durch Reden. Denn keineswegs liegt die Sache so, daß jemand einen, der falsche Vorstellungen hat, dahin bringt, wahre zu haben; denn es ist weder möglich, das Nichtseiende vorzustellen, noch anderes vorzustellen, als was man an sich erlebt; das aber ist immer wahr. Wohl aber, glaube ich, bewirkt er, daß einer, der infolge schlechter Seelenverfassung dem verwandte Vorstellungen hat, durch gute Seelenverfassung auch gute Vorstellungen erhält; nur aus Unkenntnis bezeichnen einige diese Vorstellungen als wahre, während ich sie zwar besser nenne, die eine im Vergleich zu der anderen, wahrer aber durchaus nicht. Und die Weisen, mein lieber Sokrates, bin ich weit entfernt, Frösche (S. 62, 1) zu nennen, sondern in bezug auf Leiber nenne ich sie Ärzte, in bezug auf Pflanzen Landwirte. Ich behaupte nämlich, daß auch diese bei den Pflanzen, im Falle der Krankheit, die schlechten Empfindungen durch gute und gesunde und zugleich auch wahre ersetzen. Was aber die weisen und guten Redner anlangt, so behaupte ich, sie bewirken, daß dem Staate das Gute anstatt des Schlechten gerecht zu sein scheint. Denn was einem jeden Staate gerecht und gut scheint, das ist es auch für denselben, solange er bei dieser Meinung bleibt. Aber der Weise bewirkt, daß an Stelle dessen, was für die Bürger verderblich ist, jedesmal ein Zustand tritt, der ihnen gut ist und auch so scheint. Aus dem nämlichen Grunde ist auch der Sophist, der seine Schüler so zu erziehen vermag, weise und ver-

dient von seiten derer, welche der Erziehung durch ihn teilhaftig geworden sind, den reichsten Lohn. Und so sind die Menschen weiser, einer mit dem anderen verglichen, und keiner hat falsche Vorstellungen, und du mußt es dir gefallen lassen, ein Maß zu sein, magst du wollen oder nicht, denn in dem Gesagten liegt die Rechtfertigung dieses Satzes.

Wenn du nun von neuem ihn bestreiten willst, so tue es in der Weise, daß du in zusammenhängender Rede vorgehst; ist es dir aber lieber durch Fragen, nun gut, dann auch so. Denn auch dies Verfahren braucht man nicht zu scheuen; vielmehr muß der Vernünftige ihm ganz besonders nachtrachten. Aber darum bitte ich dich: mißbrauche das Fragen nicht zu unredlichem Zweck. Denn es ist doch völlig widersinnig, zu behaupten, man habe es nur auf die Tugend abgesehen und dabei doch unausgesetzt in seinen Reden Unredlichkeit zu üben. Die Unredlichkeit aber besteht darin, daß man das Wortgefecht nicht auf das schärfste scheidet von der ernstlichen Unterredung. In dem ersteren mag man Scherz treiben und dem Gegner Fallen stellen nach Kräften, in der letzteren aber muß man ernsthaft sein und den Mitunterredner auf die richtige Bahn bringen, indem man nur diejenigen Fehler ihm aufweist, in die er durch Selbsttäuschung [168 St.] und durch früheren Verkehr geraten war. Denn wenn du so verfährst, werden deine Mitunterredner sich selbst als die Urheber ihrer Verwirrung und Ratlosigkeit betrachten und nicht dich, und zu dir werden sie Neigung und Liebe fassen, gegen sich selbst aber Haß, und werden sich von sich selbst weg zur Philosophie wenden, damit sie den früheren Menschen abtun und loswerden. Verfährst du aber dem entgegengesetzt, wie die meisten, so wirst du das Gegenteil erleben und die mit dir Verkehrenden nicht zu Philosophen machen, sondern zu Hassern der Philosophie, wenn sie älter geworden sind. Wenn du also auf mich hörst, so wirst du, wie schon früher gesagt (S. 70, 15), nicht feindselig und streitsüchtig, sondern zu friedlicher Gesinnung dich bequemend in Wahrheit den Sinn meines Satzes prüfen, daß alles

sich bewege und was ein jeder sich selbst vorstelle, auch wirklich sei für den Einzelnen wie für den Staat. Daraus kannst du dann ergründen, ob Wissen und Wahrnehmung dasselbe sind, nicht aber, wie vorhin, aus dem üblichen Rede- und Wortgebrauch, den die meisten willkürlich pressen, wodurch sie sich gegenseitig Schwierigkeiten allerart bereiten.

Dies, mein Theodoros, habe ich deinem Freund als Hilfeleistung gespendet nach meinen Kräften, freilich nur Weniges von Wenigem. Denn wenn er selbst noch lebte, so würde er seiner Lehre weit großartiger Beistand geleistet haben.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Theod. Du scherzest, Sokrates; denn mit großer Lebhaftigkeit bist du dem Mann beigesprungen.

Sokr. Gut, mein Freund. Nun aber sage mir: hast du darauf geachtet, wie Protagoras vorhin in seiner Ausführung uns vorwarf, daß wir unsere Reden an ein Knäblein richteten (S. 69, 28) und die Angst dieses Knäbleins ausnutzten zum Kampfe wider seine Lehre? Und wie er das als einen Spott bezeichnete, dagegen sein „Maß aller Dinge" feierlich pries und uns dazu anhielt, seine Lehren ernsthaft zu prüfen?

Theod. Wie hätte ich das überhören können?

Sokr. Wie nun? Meinst du, daß wir ihm folgen sollen?

Theod. Durchaus.

Sokr. Du siehst ja, daß alle Anwesenden Knäblein sind, außer dir. Wenn wir also dem Manne folgen, so müssen wir beide, ich und du, in gegenseitiger Frage und Antwort, seine Lehre ernsthaft prüfen, damit er uns nicht den Vorwurf machen könne, wir hätten abermals scherzend mit jungen Bürschchen seine Lehre erörtert[35]).

Theod. Wie? Würde nicht Theätet besser als viele Männer mit großen Bärten einer prüfenden Untersuchung folgen?

Sokr. Aber nun und nimmermehr besser als du, Theodoros. Laß also ab von dem Glauben, ich müßte deinem abgeschiedenen Freunde jede denkbare Hilfe leisten [169 St.], du aber gar keine; sondern wohlan, mein Bester, folge ein wenig, bis zu dem Punkte, wo wir erkennen, ob du über geometrische Konstruktionen das Maß sein sollst, oder ob alle in ihren eigenen Augen gleich bewandert sind wie du in der Astronomie und den übrigen Wissenschaften, in denen du dich anerkanntermaßen auszeichnest.

Theod. Es ist nicht leicht, mein Sokrates, neben dir zu sitzen und dir nicht Rede und Antwort zu stehen. Es war also eitel Wind, als ich sagte (S. 63, 4), du würdest mir gestatten, mich nicht zu entkleiden, und mich nicht zwingen, wie die Lakedämonier. Du aber hältst es, wie mir scheint, mehr noch mit dem Skiron[36]). Denn bei den Lakedämoniern heißt es: Fortgehen oder sich entkleiden, du aber scheinst dich mit deinem Tun mehr nach dem Antäus zu richten; denn du läßt den Ankömmling nicht los, bis du ihn entkleidet und gezwungen hast mit dir im Redekampf zu ringen.

Sokr. Ein treffliches Bild, mein Theodoros, hast du für meine Krankheit gefunden. Indes in mir steckt noch größere Kraft als in jenen. Denn schon manche Tausende von Heraklessen und Theseusen, stark im Reden, sind mit mir zusammengetroffen und haben mich übel genug zugerichtet; aber ich lasse nun einmal nicht ab davon. So unwiderstehlich ist die Liebe, von der ich für diese Art von Übungen besessen bin. Auch du also darfst dich der Beteiligung am Redekampf nicht entziehen; sie wird sowohl dir wie mir Nutzen bringen.

Theod. Ich erhebe keinen Widerspruch mehr, sondern du magst nach deinem Gutdünken Führer sein. Ohne Widerrede muß ich das Schicksal, das du in dieser Sache über mich verhängst, über mich ergehen und mich widerlegen lassen. Doch wird meine Kraft zur Mitarbeit nicht über den von dir bezeichneten Punkt (S. 74, 6) hinausreichen.

Sokr. Nun es genügt auch bis dahin. Unter

allen Umständen aber halte fest an dem Vorsatz, nicht unvermerkt in eine kindische Form der Gesprächsführung zu verfallen, auf daß wir nicht abermals einen Vorwurf darüber zu hören bekommen.

Theod. Das werde ich nach Kräften versuchen.

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Sokr. Nehmen wir also zunächst wieder den früher behandelten Punkt vor[37]) und sehen wir zu, ob wir mit Recht oder Unrecht ärgerlich seine Lehre tadelten, weil sie einem jeden die volle Einsicht zusprach, und ob mit Recht oder Unrecht Protagoras uns einräumte, daß hinsichtlich des Besser und Schlechter manche einen Vorzug hätten, und das eben seien weise Männer. Nicht so?

Theod. Ja.

Sokr. Erklärte er nun in eigener Person hier vor uns sein Einverständnis und wären es nicht vielmehr wir, die in seinem Namen sich einverstanden erklärt haben, dann bedürfte es keiner abermaligen Bestätigung. So aber wird man uns wohl das Recht absprechen, für ihn diese Erklärung abzugeben. Daher ist es besser gerade über diesen Punkt uns genauer zu verständigen. Denn nicht wenig kommt darauf an, ob es sich so oder anders verhält.

Theod. Du hast recht.

Sokr. Suchen wir also nicht durch andere, sondern aus seinen eigenen Worten [170 St.] auf möglichst kurzem Wege sein Einverständnis zu gewinnen.

Theod. Wie?

Sokr. So. Was ein jeder meint, das ist auch für den, der es meint. Sagt er nicht so?

Theod. So sagt er.

Sokr. Nicht wahr, Protagoras, auch wir sprechen des Menschen oder vielmehr aller Menschen Meinungen aus, wenn wir sagen, es gäbe niemanden, der sich nicht in einigen Stücken für weiser hielte,

als die übrigen, in anderen wieder umgekehrt, und daß sie gerade in den größten Gefahren, wenn sie im Kriege oder in Krankheiten oder auf dem Meere in Not sind, zu ihren Leitern und Führern wie zu Göttern aufblicken und Rettung von ihnen erwarten, augenscheinlich doch nur, weil sie sich durch ihr Wissen vor den anderen hervortun? Und wo Menschen verkehren, fehle es auch nie an solchen, die Lehrer und Leiter suchen für sich und die übrigen Geschöpfe und ihre Arbeiten, wie auch anderseits nicht an solchen, die sich zum Lehren befähigt fühlen und zum Leiten? Und alles dies doch nur, weil die Menschen glauben, daß ihnen selbst innewohne Weisheit und Unwissenheit? Müssen wir nicht so sagen?

Theod. Allerdings.

Sokr. Halten sie nun nicht die Weisheit für wahres Urteil, die Unwissenheit dagegen für falsche Meinung?

Theod. Gewiß.

Sokr. Was folgt also aus unserer Erörterung? Sollen wir sagen, daß die Menschen immer Wahres meinen, oder zuweilen wohl zwar Wahres, zuweilen aber auch Falsches? Aus beiden Annahmen nämlich folgt, daß sie nicht immer Wahres, sondern beides meinen. Denn bedenke, Theodoros, ob wohl ein Anhänger des Protagoras oder du selbst den Satz verfechten würdest, daß keiner glaube, ein anderer sei unwissend und meine Unwahres.

Theod. Das ist ganz unglaublich, mein Sokrates.

Sokr. Und doch führt der Satz, laut dessen der Mensch das Maß der Dinge ist, notwendig zu diesem Standpunkt.

Theod. Wieso?

Sokr. Wenn du selbst dir über etwas ein Urteil gebildet hast und mir deine Meinung kund gibst, so mag sie für dich nach seinem Satze richtig sein. Ist es uns anderen aber nicht erlaubt über dein Urteil unserseits ein Urteil zu fällen, oder geht unser Urteil immer dahin, daß deine Meinung wahr sei? Oder werden nicht in jedem Falle Tausende dir eine

andere Meinung entgegensetzen, überzeugt, daß du in deinem Urteil und deiner Annahme fehl gehst?

Theod. Wahrlich, beim Zeus, mein Sokrates, gar viele Tausende, mit Homer zu reden (Odyssee 16, 121), die mir alle erdenklichen Schwierigkeiten machen.

Sokr. Wie nun? Sollen wir sagen, daß in diesem Falle deine Meinung für dich wahr ist, für die vielen Tausende aber falsch?

Theod. Diese Folgerung scheint sich aus dem Satze mit Notwendigkeit zu ergeben.

Sokr. Was aber folgt notwendig für den Protagoras selbst? Entweder glaubt er selbst nicht, daß der Mensch das Maß sei, ebensowenig wie das die meisten glauben: dann hat diese „Wahrheit" seiner Schrift überhaupt für niemand Geltung [171 St.]; oder er glaubte es selbst zwar, aber die große Masse teilt diesen Glauben nicht: dann steht es doch zunächst so, daß je größer die Zahl der Nichtglaubenden ist, um so stärker auch das Übergewicht des Nichtseins über das Sein ist.

Theod. Unzweifelhaft, sofern wenigstens sich Sein und Nichtsein nach der Meinung bestimmt.

Sokr. Dann ergibt sich denn als das Allernetteste folgendes: Wenn Protagoras einräumt, daß die Meinungen aller Menschen wahr seien, so gibt er doch damit zu, daß die Meinung derjenigen wahr sei, die über seine — des Protagoras — Meinung anderer Ansicht sind, insofern sie glauben, daß er im Irrtum sei.

Theod. Ja, gewiß.

Sokr. Er würde also doch die Falschheit seiner eigenen Meinung einräumen, wenn er zugibt, daß die Meinung derer wahr ist, die ihn des Irrtums zeihen?

Theod. Notwendig.

Sokr. Die anderen aber bekennen sich nicht dazu, zu irren?

Theod. Nein.

Sokr. Er aber erkennt seinerseits zufolge dessen, was er geschrieben, die Wahrheit auch dieser Meinung an?

Theod. So scheint's.

Sokr. Alle also, Protagoras voran, werden dafür eintreten, oder vielmehr wird er einräumen, daß, wenn er zugibt, der Meinung des ihm Widersprechenden komme Wahrheit zu, Protagoras selbst das Zugeständnis machen wird, daß weder ein Hund noch der erste beste Mensch ein Maß sei auch nur über das Geringste, wovon er keine Kenntnis hat[38]).

Theod. So ist's.

Sokr. Da nun alle darin übereinstimmen, so dürfte die „Wahrheit" des Protagoras für niemanden wahr sein, weder für irgendeinen anderen noch für ihn selbst.

Theod. Wir laufen doch, lieber Sokrates, gar zu scharf Sturm gegen meinen Freund.

Sokr. Nur gemach, mein Freund, wissen wir denn, ob wir nicht an der Wahrheit vorbeilaufen? Er ist ja doch älter als wir; also wird er wahrscheinlich auch weiser sein. Und wenn er jetzt im Augenblick hier bis zum Halse auftauchte, so würde er, aller Wahrscheinlichkeit nach, mich vieler windiger Behauptungen und dich des Einverständnisses damit zeihen, um dann wieder unterzutauchen und zu verschwinden. Aber wir müssen eben, glaube ich, auf eigenen Füßen stehen, so schwach sie auch sein mögen, und müssen das vorbringen, was uns jedesmal richtig erscheint. Und müssen wir demgemäß nicht sagen, daß jedermann einräumt, es sei der eine je nachdem weiser als der andere, aber anderseits auch wieder unwissender?

Theod. Mir wenigstens scheint es so.

Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Sokr. Und sollen wir nicht auch sagen, der Satz des Protagoras würde am besten dahin festgestellt, wie wir ihn bei unserer Hilfeleistung bestimmten, daß das meiste für jeden, wie es scheint, auch ist, warm, trocken, süß und was sonst in dies Gebiet gehört; wenn er aber in gewissen Dingen doch dem einen vor dem anderen einen Vorzug einräumt, so habe er damit sagen wollen, daß in

betreff dessen, was der Gesundheit zuträglich oder schädlich ist, nicht jedes Weiblein und Knäblein oder gar jedes Tier fähig sei das ihm Zuträgliche zu erkennen und auf Grund dessen sich selbst zu heilen, sondern daß hier, wenn irgendwo, einer vor dem anderen etwas voraus habe.

Theod. Das ist auch meine Ansicht. [172 St.]

Sokr. Und auch auf staatlichem Gebiete sei für einen jeden Staat dasjenige schön und häßlich und gerecht und ungerecht und heilig und unheilig, was er dafür hält und auf Grund dessen zur gesetzlichen Einrichtung macht, und in diesen Dingen gäbe es keinen Unterschied der Weisheit weder unter Privatleuten noch unter Staaten. Aber in der Bestimmung dessen, was nützlich sei oder nicht, da wird er, wenn irgendwo, hinwiederum zugeben, daß nicht ein Ratgeber so gut sei wie der andere, und nicht die Meinung eines Staates so gut wie die des anderen hinsichtlich der Wahrheit, und er würde schwerlich den Mut haben zu sagen, daß, was ein Staat in der Meinung, es sei nützlich für ihn, festsetzt, dies auch unter allen Umständen für ihn nützlich sein werde. Bei den eben genannten Begriffen dagegen, dem Gerechten und Ungerechten, dem Heiligen und Unheiligen behaupten sie zuversichtlich, nichts von ihnen habe eine wirkliche Wesenheit, sondern die allgemeine Meinung würde zur Wahrheit, sobald sie hervorträte und für so lange, als sie bestünde. Und alle, die nicht ganz und gar auf die Worte des Protagoras schwören, halten es mit der praktischen Weisheit ungefähr so, wie es im folgenden geschildert werden soll.

Indes, wenn es so fortgeht, löst immer eine größere Erörterung die kleinere ab.

Theod. Haben wir nicht Muße, mein Sokrates?

Sokr. Also[39]) wie schon oftmals sonst, mein Trefflicher, so drängte sich mir auch jetzt der Gedanke auf, daß, wie nicht anders zu erwarten, die, welche sich lange Zeit mit philosophischen Untersuchungen beschäftigt haben, wenn sie als Redner vor Gericht auftreten, eine lächerliche Figur spielen.

Theod. Wie meinst du das?

Sokr. Diejenigen, die von Jugend auf ihre ganze Zeit füllen mit gerichtlicher oder ähnlicher Tätigkeit, machen in Vergleich zu denen, die es mit der Philosophie halten und in dieser Beschäftigung groß geworden sind, den Eindruck, als hätten sie die Erziehung von Sklaven erhalten im Gegensatz zu der von freien Männern.

Theod. Inwiefern denn?

Sokr. Insofern, als die letzteren immer, um deinen Ausdruck zu gebrauchen, Muße haben und ihre Erörterungen in Frieden und Ruhe betreiben; so wie wir jetzt schon die dritte Erörterung auf die früheren folgen lassen, so machen sie es, wenn ihnen, wie etwa uns jetzt, die neu sich aufdrängende Frage mehr Interesse bietet als die vorliegende. Und die Länge oder Kürze der Erörterung kommt dabei gar nicht in Betracht, sondern lediglich das Interesse an der Wahrheit. Die anderen aber reden immer in drangvoller Hast — denn das abrinnende Wasser (der Wasseruhr) drängt sie zur Eile — und sie dürfen bei ihren Ausführungen nicht etwa ihren eigenen, besonderen Wünschen folgen, sondern der Gegner setzt ihnen zu mit seinem Zwangsmittel der verlesenen Klageschrift, an die sie sich strengstens halten müssen, was man „Gegeneid" (Antomosie)[40]) nennt. Die Reden aber sind immer die eines Mitsklaven an den zu Gericht sitzenden Herren, der die Entscheidung in der Hand hat, und bei den Kämpfen handelt es sich nicht um unbestimmte Ziele, sondern immer um die eigene Person; oftmals aber ist es ein Wettlauf ums Leben. [173 St.]

So kommt es, daß sie durch alles dies zwar eine bedeutende Spannkraft des Willens und eine große Schärfe des Verstandes erlangen; denn sie verstehen sich darauf, den Herren mit Worten zu umschmeicheln und mit Handlungen zu begütigen; aber an ihrer Seele werden sie kleinlich und unehrlich. Denn die Knechtschaft von Kind auf hat ihnen den Zug zum Großen, Geraden und Freien geraubt durch den Zwang krumme Wege zu wandeln, den sie ihnen dadurch auferlegt, daß sie ihren noch zarten Seelen mit großen Gefahren und Ängsten

zusetzt, die sie nur mit Verletzung der Gerechtigkeit und Wahrheit überstehen können. So wenden sie sich denn zur Lüge und gegenseitigen Verunglimpfung, wodurch sie viele Verunstaltungen und Verstümmlungen erleiden, so daß, wenn sie aus Jünglingen zu Männern werden, sie nichts Gesundes mehr in ihrer Denkart haben, ihrer eigenen Meinung nach freilich gewaltige Helden und weise Männer. Und mit ihnen nun steht es so, mein Theodoros.

Was aber uns und unsere Genossenschaft (unseren Chor) anlangt, was ist da dein Wunsch? Sollen wir sie durchmustern oder sollen wir von ihnen absehen und uns wieder unserer Untersuchung zuwenden, um uns nicht des allzu reichlichen Gebrauches der vorhin gerühmten Freiheit und des Wechsels der Rede schuldig zu machen?

Theod. Um keinen Preis dürfen wir von ihrer Durchmusterung absehen. Denn, wie du durchaus treffend sagtest, wir, die wir einem derartigen Chore angehören, sind nicht die Sklaven der Reden, sondern die Reden sind sozusagen unsere Diener, deren jeder seiner Abfertigung harren muß, ganz wie es uns gut dünkt. Denn bei uns gibt es weder einen Richter noch einen Zuschauer, der, wie bei den Dichtern, als Tadler und Gebieter den Vorsitz führt.

Vierundzwanzigstes Kapitel.

Sokr. So wollen wir denn, deinem Wunsche folgend, nach Lage der Sache, wenigstens über die Heerführer sprechen. Denn was lohnt es, von denen zu reden, die es mit der Philosophie nicht wirklich ernst meinen? Jene aber wissen von Jugend auf weder den Weg nach dem Markte, noch auch wo das Gerichtshaus oder das Rathaus oder sonst eine öffentliche Versammlungsstätte liegt; von den Gesetzen und Beschlüssen hören und sehen sie nicht, weder daß darüber verhandelt wird, noch daß sie schriftlich abgefaßt sind; den Wettbewerb der Genossenschaften um die Staatsämter, Vereine, Gastmähler und Umzüge mit Flötenspielerinnen — der-

gleichen zu treiben kommt ihnen selbst im Traume nicht bei. Ob aber von den Bürgern einer von edler oder unedler Abstammung ist, oder ob väterlicher- oder mütterlicherseits von den Vorfahren her ihm ein Makel anhaftet, darüber weiß er weniger Auskunft als über die Zahl der Tropfen im Meere. Ja, hinsichtlich alles dessen weiß er nicht einmal, daß er es nicht weiß. Denn nicht etwa um seines guten Rufes willen bleibt er diesen Dingen ganz fern, sondern in Wahrheit weilt und wandelt nur sein Leib in der Stadt, sein Geist aber, überzeugt von der Kleinlichkeit, ja völligen Nichtigkeit dieser Dinge und darum voller Verachtung gegen sie, schweift, mit Pindar[41]) zu reden, überall umher, mißt die Tiefen der Erde und ihre Flächen, erforscht die Bahnen der Sterne oben am Himmelszelt und ergründet [174 St.] jegliche Beschaffenheit jeder Gattung des Seienden[42]), ohne sich einzulassen auf das, was ihn unmittelbar umgibt.

Theod. Wie meinst du das, Sokrates?

Sokr. So wie's des Thales Beispiel zeigt, mein Theodoros. Als er, die himmlischen Erscheinungen zu beobachten, nach oben blickte und darob in einen Brunnen fiel, soll eine kluge und witzige thrakische Magd ihn verspottet haben, daß er voll Eifers der Kenntnis der himmlischen Dinge nachtrachte, von dem aber, was vor der Nase und vor den Füßen liege, keine Ahnung habe. Der nämliche Spott paßt auf alle, die sich ganz der Philosophie ergeben haben. Denn in Wahrheit hat ein solcher keine Ahnung von seinem Nebenmann und Nachbar, nicht nur, was er betreibt, sondern beinahe, ob er überhaupt ein Mensch ist oder was sonst für eine Kreatur. Aber das eigentliche Wesen des Menschen und was ihm demgemäß im Unterschied von den anderen zu tun oder zu leiden zukommt, das ist es, wonach er sucht und unermüdlich forscht. Du verstehst mich doch wohl, mein Theodoros, oder nicht?

Theod. Gewiß. Was du sagst, ist richtig.

Sokr. Darum macht sich denn, mein Freund, ein solcher, sowohl im persönlichen Verkehr mit anderen wie auch vor der Öffentlichkeit, wenn er,

wie gesagt, sich genötigt sieht, vor Gericht oder sonstwo über Dinge zu reden, die unmittelbar im Bereich seiner Füße und Augen liegen, lächerlich, nicht bloß vor Thrakerinnen, sondern auch vor der übrigen Masse, wenn er aus Unerfahrenheit in Brunnen und jeglichen Abgrund des Lebens stürzt und seine Unbeholfenheit und Weltfremdheit wird ihm zum Verhängnis, indem sie ihn in den Ruf völliger Albernheit bringt. Denn wo es Schmähungen gilt, weiß er nichts Eigenes von dieser Art gegen irgendeinen vorzubringen, da er von keinem etwas Schlechtes weiß wegen seiner gänzlichen Gleichgültigkeit in diesen Dingen. Seine Unbeholfenheit also macht ihn lächerlich. Bei Lobeserhebungen aber, in denen sich andere mit allerhand Redebombast ergehen, merkt man, daß er nicht etwa bloß zum Scheine, sondern im Ernste lacht, und darum nimmt er sich vor ihnen wie ein Narr aus. Denn preist man einen Tyrannen, so dünkt es ihm, als ob er irgendeinen Hirten, etwa einen Schweinehirten oder Schäfer oder wacker melkenden Kuhhirten loben hörte; nur ist er der Meinung, daß jene ein noch widerspenstigeres und boshafteres Tier auf die Weide treiben und melken, als die Hirten; roh aber und ungebildet müsse ein solcher unausbleiblich infolge des Mangels an Muße werden nicht weniger als die Hirten, umschlossen von seiner Mauer wie von einer Hürde im Gebirge. Hört er aber, daß einer zehntausend Morgen Landes oder noch mehr, eine erstaunliche Menge, besitzt, so kommt ihm das wie eine Winzigkeit vor, da er gewohnt ist seinen Blick über die ganze Erde schweifen zu lassen. Wenn man nun vollends auf den Adel ein Loblied anstimmt, wie edelgeboren einer ist, weil er sieben reiche Ahnen nachweisen kann, so hält er die, von denen dies Lob ausgeht, für schwache und kurzsichtige Leute, die aus Mangel an Bildung nicht fähig sind, ihren Blick [175 St.] immer auf das Ganze zu richten und sich klar zu machen, daß jeder ungezählte Tausende von Ahnen und Vorfahren hat, unter denen beim ersten besten sich oft Tausende von Reichen und Armen, Königen und

Sklaven, Barbaren und Hellenen finden. Aber wenn manche gar sich mit einem Stammbaum von fünfundzwanzig Ahnen brüsten und sich auf Herakles, des Amphitryon Sohn, berufen, so erscheint ihm das als unglaubliche Verirrung ins Kleinliche und er kann nur lachen über ihr Unvermögen, die Aufgeblasenheit ihrer unvernünftigen Seele los zu werden und sich klar zu machen, daß der fünfundzwanzigste von Amphitryon aufwärts, also der fünfzigste aufwärts von ihm selbst, nur ein Mann war, wie es der Zufall eben brachte. Alles dies macht ihn bei der großen Masse zum Gegenstand des Gelächters, hier wegen seines anscheinenden Hochmutes, dort wegen seiner Unkenntnis des Nächstliegenden, überall aber wegen seiner Unbeholfenheit.

Theod. Was du da sagst, mein Sokrates, gibt ein ganz treffendes Bild der Wirklichkeit.

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Sokr. Wenn er nun aber seinerseits, lieber Freund, einen von jenen Leuten zu sich hinauf in die Höhe zieht, und sich ihm zuliebe einer dazu versteht, von dem gewöhnlichen Fragenkreis über Beleidigungen zwischen mir und dir sich abzuwenden zur Betrachtung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit selbst, nämlich zur Frage nach dem Wesen beider und ihrem Unterschied einerseits von allen anderen anderseits voneinander, oder von der Frage über die Glückseligkeit eines Königs und den großen Reichtum, zu dem er gelangt ist, zur Betrachtung über den Begriff des Königtums und menschlichen Glückes und Unglückes überhaupt, nämlich ihrer Eigenschaft und der Art, wie es dem Menschen ziemt das eine zu erwerben und das andere zu meiden — wenn über alles dies jener kleinlich gesinnte, listige und streitfertige Mann Rede und Antwort stehen soll, so bietet er nun seinerseits das genaue Gegenbild: von Schwindel ergriffen infolge der Höhe, in der er schwebt, und von oben aus dem Luftraum herabblickend verliert er infolge des

ungewohnten Zustandes alle Fassung, weiß nicht aus und ein und stottert barbarische Laute und erregt dadurch das Gelächter zwar nicht von Thrakerinnen und sonst ungebildetem Volk, das davon nichts merkt, wohl aber von allen, welche eine Erziehung genossen haben, die das Gegenteil ist von Sklavenerziehung. So ist es mit beiden bestellt, mein Theodoros; der eine ist wahrhaft in Freiheit und Muße aufgewachsen, er, dem du jedenfalls den Namen „Philosoph" gibst: ihm macht es nichts aus, als einfältiger und unnützer Gesell zu gelten, wenn ihn etwa das Los trifft Sklavendienste zu verrichten und er z. B. sich nicht darauf versteht das Reisebündel zu schnüren oder mit süßen Speisen oder schmeichlerischen Reden aufzuwarten. Der andere aber kann alle diese Dienstleistungen behend und pünktlich verrichten, versteht sich aber nicht darauf sein Obergewand in schönem Faltenwurf dem Körper anzupassen noch auch der Reden harmonische Fassung zu treffen und in rechter Weise [176 St.] der Götter und seligen Menschen wahrhaftiges Leben zu preisen.

Theod. Könntest du, mein Sokrates, alle von der Wahrheit deiner Rede so überzeugen wie mich, so würde es mehr Frieden und weniger Übel unter den Menschen geben.

Sokr. Aber das Übel kann weder verschwinden, mein Theodoros, denn es muß immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch kann es etwa bei den Göttern seine Unterkunft finden, sondern mit Notwendigkeit umkreist es die sterbliche Natur und unsere irdische Stätte. Daher gilt es auch zu versuchen, von hier so schnell wie möglich dorthin zu entfliehen. Die Flucht aber besteht in der möglichsten Verähnlichung mit Gott; ihm ähnlich werden heißt aber gerecht und fromm werden auf dem Grunde richtiger Einsicht. Indes, mein Bester, ist es gar nicht leicht, der richtigen Überzeugung über Tugend und Schlechtigkeit Eingang zu verschaffen. Die große Masse nämlich behauptet, man müsse der Tugend sich befleißigen und die Schlechtigkeit meiden aus keinem anderen Grunde als dem, damit

man nach außen nicht als schlecht erscheine, sondern als gut. Das aber ist meines Erachtens nichts als Altweibergeschwätz, um mich dieses bekannten Ausdruckes zu bedienen. Die Wahrheit dagegen lautet folgendermaßen: Gott ist in keiner Beziehung irgendwie ungerecht, sondern so gerecht als nur möglich, und es gibt ihm nichts Ähnlicheres als den unter uns, der so gerecht als möglich wird. Um diesen Punkt dreht sich auch die wahrhafte Tüchtigkeit und Nichtigkeit und Unmännlichkeit des Menschen. Denn die Erkenntnis dessen ist Weisheit und wahrhafte Tugend, die Unkenntnis offenbare Torheit und Schlechtigkeit. Die anderen scheinbaren Arten von Tüchtigkeit und Weisheit sind, soweit sie bei staatlichen Stellungen hervortreten, würdelos, soweit in Handwerkerkünsten, unedel. Es ist also weitaus das Beste, dem, der widerrechtlich handelt und Gottloses redet oder tut, gar nicht nachzusagen, daß er ob seiner Schurkerei zu fürchten ist. Denn sie brüsten sich mit diesem Schimpf und glauben herauszuhören, daß sie keine Nullen sind, eine bloße Last der Erde, sondern Männer, wie sie das Staatsleben fordert, wenn sie mit heiler Haut durchkommen sollen. Man muß ihnen also die Wahrheit sagen, daß sie in um so höherem Grade sind, was sie nicht zu sein glauben, weil sie es nicht glauben; sie wissen nämlich nichts von der Strafe der Ungerechtigkeit, über die man unter keinen Umständen in Unkenntnis sein darf. Denn sie besteht nicht, wie sie sich einbilden, in Schlägen und Todesstrafe, die ihnen zuweilen trotz aller Freveltaten erspart bleiben, sondern in etwas, dem man sich unmöglich entziehen kann.

Theod. Und was wäre das?

Sokr. Obschon in der Welt des wahren Seins, mein Freund, zwei Vorbilder aufgestellt sind, das eine für das Göttliche als das Glückseligste, das andere für das Gottlose als das Unseligste, so sind sie doch blind gegen diese Tatsache und merken infolge ihrer Torheit und ihres unglaublichen Unverstandes nicht, daß sie sich durch ihre ungerechten Handlungen dem einen ähnlich machen, dem andern

unähnlich [177 St.]. Dafür büßen sie dann die Strafe, daß sie ein dem Vorbilde, dem sie sich ähnlich machen, entsprechendes Leben führen. Sagen wir ihnen aber, daß, wenn sie nicht ihrer Weltklugheit entsagen, auch nach ihrem Tode jene von allen Übeln freie Stätte sie nicht aufnehmen wird und daß ihnen anderseits hienieden das ihrem Wandel entsprechende Lebenslos für immer beschieden ist, indem sie als Übeltäter von Übeln heimgesucht werden, so klingt ihnen, den weltklugen Schurken, das erst recht wie die Rede von wer weiß was für Toren.

Theod. Ganz gewiß, Sokrates.

Sokr. Du hast recht, ich weiß es, mein Freund. Dabei begegnet ihnen aber folgendes: wenn sie in persönlicher Unterhaltung Rede und Antwort stehen müssen über das, was sie tadeln, und sich dazu verstehen, tapfer lange Zeit im Gespräch auszuharren und nicht unmännlich sich davon zu machen, dann mißfallen sie in auffallender Weise schließlich sich selbst als Verteidiger ihres Standpunktes, und jene ihre Rednerkunst schrumpft so zusammen, daß sie sich geradezu wie Kinder ausnehmen. Dies Thema also wollen wir nun verlassen, da es ja auch nur nebenbei behandelt ward. Wo nicht, so wird immer mehr Stoff uns zufließen und unser ursprüngliches Thema wegschwemmen. Laß uns also, wenn du einverstanden bist, auf das frühere zurückkommen.

Theod. Ich höre, mein Sokrates, dergleichen Ausführungen nicht weniger gern an; denn es wird mir, bei meinem Alter, leichter ihnen zu folgen. Wenn du aber meinst, wollen wir den Faden wieder aufnehmen.

Sechsundzwanzigstes Kapitel.

Sokr. Der Punkt also, bei dem unsere Untersuchung angelangt war, war folgende Feststellung: Die Verfechter des in steter Bewegung befindlichen Seins und des Satzes, was ein jeder sich vorstelle,

das habe auch Seinsgeltung für den Vorstellenden, sind für das Übrige zwar und besonders für das Gerechte fest entschlossen, daran festzuhalten, daß, was ein Staat als ihm gut scheinend darüber festsetze, dies auch unter allen Umständen für den die Festsetzung bewirkenden Staat so lange gerecht sei, als es gesetzlich besteht (rechtliche Geltung hat)[43]; im Punkte des Guten aber hat noch niemand den Mut gehabt zu behaupten, daß das, was ein Staat in dem Glauben an die Nützlichkeit für das Gemeinwohl festgesetzt hat, auch so lange nützlich sei, als es gesetzliche Geltung hat, es müßte denn einer sich auf das bloße Wort versteifen; das aber wäre doch reiner Spott auf den verhandelten Gegenstand.

Theod. Allerdings.

Sokr. Ja! Denn nicht auf das Wort kommt es an, sondern auf die Sache, die, durch das Wort bezeichnet, zur Erörterung steht. [178 St.]

Theod. So ist's.

Sokr. Nur die Sache, auf die die Bezeichnung geht, ist es doch, worauf der Staat in seiner Gesetzgebung abzielt, und alle Gesetze gibt er nach bestem Meinen und Können, als möglichst nützlich für sich. Oder hat er bei seiner Gesetzgebung andere Absichten?

Theod. Keineswegs.

Sokr. Trifft nun ein jeder Staat auch immer das Rechte, oder irrt er auch in vielen Fällen?

Theod. Gewiß das letztere.

Sokr. Nun, noch unbedenklicher wird jeder das gleiche Zugeständnis machen, wenn man nach dem ganzen Gattungsbegriff fragt, zu dem auch das „Nützliche" gehört. Es bezieht sich aber auch auf die zukünftige Zeit. Denn wenn wir Gesetze geben, so tun wir dies in der Absicht, daß sie für die kommende Zeit sich nützlich erweisen. Das aber nennen wir mit Recht Zukunft.

Theod. Allerdings.

Sokr. Wohlan denn, laß uns den Protagoras oder irgendeinen seiner Anhänger also fragen: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, wie ihr sagt, Protagoras, des Weißen, Schweren, Leichten und

jeder derartigen Qualität, denn da er selbst der Richter darüber ist, so hält er, da seine Überzeugung seinem Empfindungszustand entspricht, es für wahr und richtig.

Theod. Ja.

Sokr. Nun werden wir weiter zum Protagoras sagen: Ist der Mensch auch selbst Richter über das Zukünftige, und tritt das, was er als zukünftig annimmt, für den, der es annimmt, auch wirklich so ein? Nimm z. B. die Wärme: wenn ein Laie glaubt, er werde Fieber bekommen, es werde sich also diese Art von Wärme einstellen, und ein anderer, und zwar ein Arzt, das Gegenteil meint, sollen wir dann sagen, daß die Zukunft dem Urteil eines von beiden entsprechen werde oder dem Urteil beider und daß der Betreffende also für den Arzt nicht warm und auch nicht fieberkrank werden wird, für sich aber beides?

Theod. Das wäre lächerlich.

Sokr. Ferner, meine ich, hat über die künftige Süßigkeit und Herbigkeit des Weines der Landmann das zuständige Urteil, nicht aber der Lautenspieler.

Theod. Wie anders?

Sokr. Und auch was zukünftigen Mißklang und Wohlklang anlangt, so wird der Turnlehrer darüber nicht etwa besser urteilen als der Musiker, dessen Urteil der Turnlehrer selbst später richtig finden wird.

Theod. Gewiß nicht.

Sokr. Auch derjenige, der, ohne ein Koch zu sein, sich durch eine Mahlzeit gütlich tun will, wird bei der Zurüstung des Mahles ein weniger zuständiges Urteil über den künftigen Genuß haben als der Kochkünstler. Denn über den gegenwärtigen oder vergangenen Genuß jedes einzelnen wollen wir noch keine Erörterungen anstellen, sondern ob über die zukünftigen Vorstellungen und Erlebnisse jeder für sich der beste Richter ist. Oder würdest nicht du, lieber Protagoras, was die künftige Überzeugungskraft der Reden vor Gericht anlangt, für einen jeden von uns im voraus ein besseres Urteil haben als irgendein beliebiger Laie?

Theod. Gerade in diesem Punkte, mein Sokrates, verhieß er auf das Bestimmteste selbst allen anderen überlegen zu sein.

Sokr. Wahrlich, beim Zeus, mein Lieber. Sonst hätte sicherlich auch niemand für vieles Geld bei ihm Belehrung gesucht [179 St.], vielmehr wußte er seinen Anhängern die Überzeugung beizubringen, daß er auch über ihre zukünftigen Erlebnisse und Meinungen sicherer urteile als ein Wahrsager oder sonst irgend jemand.

Theod. Sehr wahr.

Sokr. Haben nun nicht auch die Gesetzgebungen und der durch sie beabsichtigte Nutzen es mit der Zukunft zu tun, und wird nicht jeder es als unvermeidlich anerkennen, daß ein Staat bei der Abfassung von Gesetzen oft das für ihn Nützlichste verfehlt?

Theod. Allerdings.

Sokr. Wir werden also zu deinem Lehrer mit gutem Grunde sagen können, daß er notwendig einräumen müsse, der eine sei weiser als der andere und der Weisere sei das Maß, für mich aber, den Unwissenden, läge nicht die geringste Notwendigkeit vor, ein Maß zu werden, wozu mich die obige Schutzrede für ihn unter allen Umständen machen wollte, mochte ich wollen oder nicht.

Theod. Auf diese Weise, mein Sokrates, wird seine Lehre am bündigsten widerlegt, die übrigens auch schon dadurch widerlegt ward, daß sie den Meinungen der anderen entscheidende Kraft gibt, während diese doch offenbar weit entfernt waren, seine Sätze für richtig zu halten.

Sokr. Noch auf vielfache andere Weise könnte der Satz widerlegt werden, daß jede Meinung eines jeden wahr sei. Hinsichtlich der einem jeden sich einstellenden Empfindungen aber, aus denen die Wahrnehmungen und die ihnen entsprechenden Meinungen entstehen, ist es schwieriger nachzuweisen, daß sie nicht wahr sind. Doch vielleicht ist das nicht richtig gesagt. Vielleicht nämlich kann man ihnen überhaupt nicht beikommen, und diejenigen, die sie als evident und als Wissen

bezeichnen, dürften die Wahrheit treffen. Unser Theätet also hätte nicht ohne zureichenden Grund Wahrnehmen und Wissen gleichgesetzt. Wir müssen also der Sache nähertreten, wie es die Schutzrede für Protagoras uns zur Pflicht machte, und müssen dies in Bewegung befindliche Sein wie ein tönernes Gefäß durch Anklopfen daraufhin untersuchen, ob es durch seinen Klang sich als heil oder als rissig erweist. Jedenfalls aber ist die Sache schon hart umstritten worden und von nicht wenigen.

Siebenundzwanzigstes Kapitel.

Theod. Gewiß, kein unerheblicher Streit ist es, vielmehr nimmt er in Ionien immer größere Ausdehnung an; denn die Anhänger Heraklits vertreten als Führer diesen Satz auf das heftigste[44]).

Sokr. Um so schärfer müssen wir ihn also prüfen, mein lieber Theodoros, und zwar von Grund aus, so wie sie es uns selbst an die Hand geben.

Theod. Ja gewiß. Denn, mein Sokrates, über diese Heraklitischen oder, wie du meinst, Homerischen oder sogar noch älteren Sätze kann man mit den Leuten von Ephesus, die sich als Sachkenner ausgeben, so wenig sprechen wie mit Verrückten. Denn vollständig im Geiste ihrer Schriften ist ihr ganzes Wesen Bewegung; ihre Unfähigkeit, bei der Sache und Frage zu verweilen und ruhig mit Antwort und Frage zu wechseln, liegt noch unter dem Nullpunkt [180 St.]. [Dies „unter dem Nullpunkt" ist eine stärkere Hyperbel als die Wendung, daß auch nicht eine Winzigkeit von Ruhe in diesen Männern zu finden sei.] Vielmehr, wenn man einen nach etwas fragt, holt er wie aus einem Köcher rätselhafte Wortgebilde hervor und schießt sie ab; sucht man nun über den Sinn Auskunft zu erhalten, so wird man von einem frisch umgeformten neuen Wortpfeil getroffen, erreichen aber wird man mit ihnen nun und nimmermehr auch nur das Geringste; auch sie selbst nicht untereinander, sondern eifrig wachen sie darüber, nichts Festes

aufkommen zu lassen, weder in der Rede noch in ihrer Seele, weil sie, glaube ich, meinen, das wäre etwas Beharrendes; gegen dieses führen sie einen erbitterten Kampf und verbannen es mit allen Kräften.

Sokr. Vielleicht, mein Theodoros, hast du die Männer nur kämpfen sehen, hast aber ihrem friedlichen Zusammensein nicht beigewohnt. Denn sie sind dir nicht hold. Aber ich glaube, sie geben darüber ihren Schülern, die sie sich selbst gleichmachen wollen, zu gelegener Zeit Auskunft.

Theod. Was Schülern? Wie kann denn davon die Rede sein, du Wunderlicher! Es kommt ja gar nicht dazu, daß einer des anderen Schüler wird, sondern von selber wachsen sie auf, genährt von der Begeisterung, die sie sich wer weiß woher holten, und keiner traut dem anderen ein Wissen zu. Von ihnen also wirst du, wollte ich sagen, weder mit ihrem Willen noch gegen ihren Willen Auskunft erhalten. Wir selbst müssen die Sache in die Hand nehmen und wie ein Problem prüfen.

Sokr. Das läßt sich hören. Haben wir dies Problem nicht einerseits von den Alten überkommen, die es vor der Menge verbargen unter dem dichterischen Ausdruck, daß der Ursprung aller Dinge, Okeanos und Tethys, Flüsse sind und nichts still steht, anderseits von den Späteren, die, als weisere Leute, es offen darlegten, auf daß jeder Schuster ihre Weisheit ihnen abhören und erlernen könnte und abließe von dem törichten Glauben, die Dinge beharrten zum Teil, zum Teil bewegten sie sich, vielmehr belehrt über die ausnahmslose allgemeine Bewegung ihnen Lob und Ehre spendete? Beinahe aber hätte ich vergessen, mein Theodoros, daß andere wieder das gerade Gegenteil dargelegt haben, nämlich daß das All unbeweglich sei, und was sonst Männer wie Melissos und Parmenides im Gegensatz zu alledem behaupten, nämlich daß alles eins sei und in sich still stehe, da es keinen Raum habe, in dem es sich bewege. Was sollen wir also mit alledem anfangen, mein Freund? Denn ohne es zu merken, sind wir bei unserem schrittweisen Vorgehen

in die Mitte zwischen beiden geraten [181 St.], und wenn wir uns nicht zur Wehr setzen und davonkommen, so wird es uns übel ergehen wie den auf den Turnplätzen spielenden Knaben, wenn sie auf der Trennungslinie von beiden Parteien gefaßt und von der einen nach dieser, von der anderen nach jener Seite gezogen werden. Ich meine nun, wir müssen zuerst die eine Partei der Prüfung unterwerfen, gegen die wir ausgezogen sind, die Stromleute, und wenn sie sich überzeugend zu rechtfertigen wissen, so werden wir selbst ihnen bei dem Geschäft helfen uns zu sich hinüberzuziehen, indem wir uns den anderen zu entwinden suchen. Sollten aber die Stillstandsverfechter des All sich als diejenigen erweisen, die das größere Recht auf ihrer Seite haben, so werden wir vor denen, die sich herausnehmen, das Unbewegte zu bewegen, zu ihnen unsere Zuflucht nehmen. Wenn es sich aber klar herausstellt, daß weder die einen noch die anderen etwas Stichhaltiges vorbringen, so machen wir uns nur lächerlich, wenn wir uns einbilden, wir unbedeutenden Leute brächten wirklich etwas zur Sache bei, während uralte und hochweise Männer von uns für unzulänglich dazu erfunden worden sind. Bedenke also, mein Theodoros, ob es frommt, einer so großen Gefahr sich auszusetzen.

Theod. Mir scheint es unabweisbar, mein Sokrates, den Sinn der beiderseitigen Ansichten genau zu durchforschen.

Achtundzwanzigstes Kapitel.

Sokr. Wenn du so drängst, müssen wir also die Prüfung unternehmen. Der Ausgangspunkt aber für die Betrachtung über die Bewegung scheint mir der zu sein, was sie eigentlich mit ihrer Behauptung, alles bewege sich, meinen. Das soll heißen, ob sie nur eine Art der Bewegung meinen, oder, wie mir scheint, zwei? Indes soll dies nicht mir allein so scheinen, sondern auch du mußt dich beteiligen, auf daß wir, wenn es sein muß, den Schmerz ge-

meinsam tragen. Nun sage mir: nennst du es Bewegung, wenn etwas seinen Ort wechselt oder auch sich auf derselben Stelle im Kreise herumdreht?

Theod Gewiß.

Sokr. Dies wäre also die eine Art. Wenn aber etwas auf der nämlichen Stelle bleibt, dabei aber altert oder schwarz aus weiß wird, oder rauh aus weich, oder sonst eine Änderung erfährt, soll man das nicht füglich eine zweite Art der Bewegung nennen?

Theod. Ich denke wohl.

Sokr. Notwendigerweise. Ich setze also diese zwei Arten der Bewegung, Veränderung und Ortsbewegung[45]).

Theod. Richtig.

Sokr. Auf Grund dieser Unterscheidung wollen wir uns also an die Vertreter der Ansicht, daß alles sich bewege, wenden mit der Frage: Behauptet ihr, daß alles sich auf beide Arten bewege, durch Ortsbewegung und durch Veränderung, oder teils auf beide Arten, teils nur auf die eine?

Theod. Beim Zeus, darüber bin ich mir nicht klar; doch dürften sie wohl sagen auf beide Arten.

Sokr. Wo nicht, mein Freund, werden sie zugleich Bewegung und Stillstand annehmen, und es würde dann ebenso richtig sein zu sagen, das All stehe still, wie es bewege sich.

Theod Ganz recht.

Sokr. Da es sich nun bewegen soll und nichts der Bewegung entbehren soll [182 St.], so muß sich alles auf jede Art von Bewegung bewegen.

Theod. Notwendig.

Sokr. Achte mir nun dabei auf folgendes. Sagten wir nicht, sie erklärten die Entstehung der Wärme, der weißen Farbe und jeglicher Qualität dadurch, daß jedesmal gleichzeitig mit der Wahrnehmung zwischen dem Bewirkenden und dem Erleidenden eine Bewegung stattfinde, und daß das Erleidende wahrnehmend werde, aber nicht auch Wahrnehmung, das Bewirkende ein irgendwie Beschaffenes, aber nicht Beschaffenheit? Vielleicht nun erscheint dir die Bezeichnung „Beschaffenheit" (*ποιότης*) etwas

fremdartig und du verstehst sie nicht in ihrem allgemeinen Sinn. Fasse es also nach den einzelnen Arten auf. Das Bewirkende nämlich wird weder Wärme noch weiße Farbe, wohl aber warm und weiß, und so auch in den übrigen Fällen. Denn du entsinnst dich wohl, daß wir auch in der früheren Erörterung (S. 53, 9 ff.) sagten, nichts sei an und für sich eines und ebenso auch nicht das Wirkende und Leidende, sondern indem beide aus sich durch ihr Zusammenkommen die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare erzeugen, werde das eine (das Bewirkende) ein irgendwie Beschaffenes, das andere (das Erleidende) ein Wahrnehmendes.

Theod. Wie sollte ich mich dessen nicht entsinnen?

Sokr. Das übrige nun wollen wir ununtersucht lassen, ob sie es anders oder so meinen. Nur das, worauf es uns hier ankommt, wollen wir festhalten und fragen: es bewegt sich und fließt alles, wie ihr sagt? Nicht wahr?

Theod. Ja.

Sokr. Doch wohl nach beiden Arten der Bewegung, die wir unterscheiden, nämlich nach Ortsbewegung und Veränderung?

Theod. Gewiß. Sonst würde die Bewegung keine vollständige sein.

Sokr. Wenn es nun bloß Ortsbewegung erlitte, ohne qualitative Veränderung, so könnten wir doch noch angeben, wie beschaffen dasjenige sei, das sich räumlich bewegend fließt. Oder wie sollen wir sagen?

Theod. So.

Sokr. Da aber auch nicht einmal die weiße Farbe dessen, was in Fluß begriffen ist, beharrt, sondern sich ändert, so daß eben auch diese weiße Farbe selbst in Fluß ist und sich in andere Farbe wandelt, — denn sonst würde sie ja in dieser Beziehung sich als beharrend verraten — ist es da überhaupt möglich, von einer bestimmten Farbe eines Dinges zu reden, ohne der Wahrheit zu nahe zu treten?

Theod. Wie sollte es möglich sein? Oder wie

sollte etwas anderes von dieser Art möglich sein, wenn es sich immer der Bezeichnung durch die Rede entzieht, eben als ein Fließendes?

Sokr. Was sollen wir nun über jede Art von Wahrnehmung sagen, wie z. B. die des Sehens oder Hörens? Daß beim Sehen oder Hören jemals etwas beharre?

Theod. Das geht nicht an, wenn anders sich alles bewegt.

Sokr. Mithin darf man ebensowenig das Sehen wie das Nichtsehen in bezug auf irgend etwas aussagen, und ebenso in Beziehung auf die anderen Wahrnehmungen, da ja alles in jeder Hinsicht in Bewegung ist.

Theod. Nein.

Sokr. Und doch soll Wissen Wahrnehmung sein, wie ich und Theätet behaupteten.

Theod. So war's.

Sokr. Unsere Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Wissens bedeutete also ebensosehr das Nichtwissen wie das Wissen [183 St.].

Theod. Allem Anschein nach.

Sokr. Das wäre also eine schöne Unterstützung für unsere Antwort, wenn wir, um nur ja jene Antwort als richtig zu erweisen, so eifrig auf den Beweis für die Bewegung aller Dinge bedacht waren, während doch gerade bei Annahme der allgemeinen Bewegung jede Antwort, sie möge einen Gegenstand betreffen, welchen sie wolle, gleich richtig ist, man mag nun sagen, es verhalte sich so oder nicht so, oder, wenn du das vorziehst, es werde so oder nicht so, damit wir sie nicht durch unsere Rede zum Stehen bringen.

Theod. Du hast recht.

Sokr. Ausgenommen den einen Punkt, mein Theodoros, daß ich mich des Ausdrucks „so" und „nicht so" bediente. Denn man darf nicht einmal diesen Ausdruck „so" brauchen. Denn dann würde keine Bewegung mehr stattfinden. Ebensowenig „nicht so". Denn auch dies ermangelt der Bewegung. Die Anhänger dieses Satzes müssen also eine neue Sprache erfinden, da sie jetzt für ihre

eigene Voraussetzung keine Worte besitzen, es müßte denn das „überhaupt nicht" sein; denn das würde in seiner völligen Unbestimmtheit noch am meisten für sie passen.

Theod. Wenigstens wäre das für sie noch die schicklichste Ausdrucksweise.

Sokr. Mit deinem Freunde also, mein Theodoros, wären wir nun fertig, und geben ihm durchaus nicht zu, daß jeder Mensch das Maß aller Dinge sei, es müßte denn ein Sachverständiger sein. Daß Wissen aber Wahrnehmung sei, werden wir wenigstens nach der Methode der Allbewegung nicht zugeben, es müßte denn unser Theätet einen anderen Sinn damit verbinden.

Theod. Trefflich gesagt, mein Sokrates; denn nach Erledigung dieses Punktes muß ich ja meiner Antwortpflicht entbunden sein, was vertragsmäßig (S. 74, 40) der Fall sein sollte, sobald die Untersuchung über den Satz des Protagoras beendigt wäre.

Neunundzwanzigstes Kapitel.

Theät. Nein, mein Theodoros! Erst müßt ihr, Sokrates und du, auch die Verfechter des Allstillstandes gründlich abtun, wie ihr euch eben (S. 92, 35 ff.) vornahmt.

Theod. So jung noch, mein Theätet, unternimmst du es, die Älteren zum Übertreten von Verträgen, also zum Unrecht, anzuhalten? Rüste dich lieber dazu, dem Sokrates auf das noch Unerledigte Rede zu stehen.

Theät. Wenn er es wünscht. Am liebsten freilich wäre es mir, wenn ich Zuhörer sein könnte bei Erörterung des angedeuteten Punktes.

Theod. Wenn du den Sokrates zum Reden aufforderst, rufst du die Reiter dahin, wo sie hin gehören, in die Ebene. Frage also nur; die Antwort wird nicht ausbleiben.

Sokr. Es scheint mir besser, mein Theodoros, dem Theätet nicht auf das von ihm empfohlene Gebiet zu folgen.

Theod. Warum nicht?

Sokr. Ich möchte mich nicht auf eine Erörterung einlassen, die etwas Ungeziemendes hat, eine Scheu, die sich weniger auf den Melissos bezieht und die anderen, die das All ein ruhendes Eins nennen, als auf den einen Parmenides[46]). Parmenides aber erscheint mir, mit Homer zu reden, zugleich ehrwürdig und furchtgebietend (Od. 8, 22). Ich hatte als ganz junger Mann Verkehr mit ihm, dem schon Hochbetagten, und es trat mir an ihm eine mit hohem Seelenadel verbundene Tiefe des Geistes entgegen [184 St.]. Ich fürchte also, daß wir seine Worte nicht verstehen und noch weit mehr unfähig sind ihren wahren Sinn zu ergründen. Darüber würde die Hauptsache, um derentwillen die Untersuchung zuerst unternommen ward, nämlich über das Wesen des Wissens, infolge der sich aufdrängenden Erörterungen, wenn man ihnen sich hingibt, unerledigt bleiben und dies um so mehr, als die eben angeregte Frage bei ihrem unermeßlich großen Umfange, beiläufig abgetan, nicht die ihrer Würde entsprechende Behandlung erfahren würde, nach Gebühr aber entwickelt, durch die Länge der Erörterung die Frage über das Wissen verdunkeln würde. Beides ist vom Übel; vielmehr müssen wir den Versuch machen, den Theätet von dem, womit er hinsichtlich des Wissens schwanger geht, durch unsere Hebammenkunst zu entbinden.

Theod. Nun so mag es denn sein, wenn du meinst.

Sokr. Noch also, mein Theätet, ziehe folgendes in bezug auf das Gesagte in Erwägung. Denn du setzst das Wissen der Wahrnehmung gleich. Nicht wahr[47])?

Theät. Ja.

Sokr. Wenn dich nun jemand fragte: Womit sieht der Mensch das Weiße und Schwarze und womit hört er das Hohe und Tiefe? so würdest du, glaube ich, antworten, mit den Augen und den Ohren.

Theät. Gewiß.

Sokr. Leichte Gewandtheit in Worten und

Wendungen unter Vermeiden allzu peinlicher Genauigkeit macht meistens nicht den Eindruck des Unedeln, eher hat das Gegenteil etwas Unfreies an sich. Doch gibt es Fälle, wo dies Gegenteil notwendig ist; so müssen auch wir jetzt deine Antwort gehörig anfassen, insoweit, als sie nicht richtig ist. Denn bedenke: welche Antwort ist richtiger: „Womit wir sehen, das seien die Augen" oder „wodurch wir sehen", und „womit wir hören" oder „wodurch wir hören"?

Theod. „Wodurch" ist für alle Wahrnehmungen, wie mir scheint, zutreffender als „Womit".

Sokr. Es wäre doch auch schlimm, mein Sohn, wenn, wie im hölzernen Pferde, viele Wahrnehmungen sich befänden, ohne sich insgesamt in eine Form der Auffassung zusammenzufügen, mag man es nun Seele nennen oder wie sonst, mit der wir vermittelst jener, gewissermaßen als ihrer Werkzeuge, alles Wahrnehmbare wahrnehmen.

Theät. Das scheint mir zutreffender als jenes.

Sokr. Weshalb nun aber nehme ich es damit so genau? Wenn wir mit einem, unserem eigentlichen Selbst angehörenden und immer dasselbe bleibenden Etwas durch die Augen das Weiße und das Schwarze und durch die anderen Sinne wiederum anderes erfassen und du auf Befragen alles derartige wirst auf den Leib zurückführen können — indes vielleicht ist es besser, daß du durch Antworten es aussprichst als daß ich mir an deiner Stelle damit zu schaffen mache. Also erkläre dich über folgendes: Rechnest du nicht alles, wodurch man Warmes und Hartes und Leichtes und Süßes wahrnimmt, zum Körper? Oder zu etwas anderem?

Theod. Zu nichts anderem.

Sokr. Wirst du dich auch zu dem Zugeständnis verstehen, daß, was man durch einen Sinn wahrnimmt [185 St.], unmöglich durch einen anderen wahrnehmen kann, z. B. das Gehörte nicht durch das Auge, das Gesehene nicht durch das Gehör?

Theät. Wie sollte ich mich dazu nicht verstehen?

Sokr. Wenn du also über beide zusammen etwas durch Denken bestimmst, wird dies wohl kein Wahrnehmen über beide durch den einen oder durch den anderen jener beiden Sinne sein.

Theät. Nein.

Sokr. Was nun Ton und Farbe anlangt, so denkst du doch zunächst dies über beide, daß sie beide sind?

Theät. Gewiß.

Sokr. Ferner, daß jedes von beiden von dem anderen verschieden, mit sich selbst aber gleich ist?

Theät. Wie anders?

Sokr. Und daß beide zwei, jedes von beiden aber eines ist?

Theät. Auch dies.

Sokr. Bist du nicht auch imstande zu prüfen, ob sie beide einander unähnlich oder ähnlich sind?

Theät. Vermutlich.

Sokr. Welches wäre nun das Sinnesorgan, durch das du alles dies über beide denkst? Denn weder durch das Gehör noch durch das Gesicht ist es möglich das Gemeinsame über sie zu erfassen. Ferner liegt auch in folgendem ein Beweis für unsere Behauptung: Wenn es nämlich möglich wäre, beide daraufhin zu prüfen, ob sie salzig schmecken oder nicht, so weißt du, durch welches Organ du dies erkennen kannst, und dies dürfte weder Gesicht noch Gehör sein, sondern etwas anderes.

Theät. Unstreitig, und zwar ist es der Sinn, der durch die Zunge wirkt.

Sokr. Recht so. Wodurch aber wirkt das Vermögen, welches das, wie für alle, so auch für die genannten Wahrnehmungen (Ton und Farbe) Gemeinsame dir anzeigt und dem du das „Ist" beilegst und das „Ist nicht" und worauf sonst noch jetzt eben unsere Fragen führten? Welches sollen deiner Meinung nach die Werkzeuge sein, durch die das Wahrnehmende in uns zu jeder dieser Wahrnehmungen gelangt?

Theät. Du meinst das Sein und Nichtsein und Ähnlichkeit und Unähnlichkeit und Identität und Verschiedenheit, ferner das Eins und was sonst

von Zahlen von ihnen ausgesagt wird. Ferner bezieht sich deine Frage nach dem körperlichen Organ, durch welches wir mit der Seele wahrnehmen, offenbar auch auf das Gerade und Ungerade und alles, was damit in Zusammenhang steht.

Sokr. Ganz vortrefflich, mein Theätet, findest du dich zurecht. Eben darauf zielte meine Frage.

Theät. Ich kann kein Organ dafür nennen, doch will es mir scheinen, als gäbe es dafür gar kein besonderes Organ wie für die einzelnen Sinneswahrnehmungen, vielmehr dürfte wohl die Seele selbst durch ihre eigene Kraft das an allen Gemeinsame betrachtend erfassen.

Sokr. Ja, schön bist du, mein Theätet, in der Tat und nicht, wie Theodoros sagt, häßlich. Denn wer schön Auskunft gibt, der ist auch schön und gut. Aber abgesehen von dem Schönen hast du es auch gut mit mir gemeint; denn du hast mir eine umständliche Auseinandersetzung erspart, sofern deine Ansicht dahin geht, daß die Seele in ihren Betrachtungen teils durch ihre eigene Kraft, teils durch die körperlichen Vermögen geleitet wird. Denn das war auch meine eigene Ansicht, von der ich wünschte, daß du sie teiltest. [186 St.]

Theät. Dies ist der Fall.

Dreißigstes Kapitel.

Sokr. Zu welchen von beiden gehört nun das Sein? Denn dieses erscheint vor allem als gemeinsamer Begleiter sämtlicher Vorstellungen.

Theät. Meiner Ansicht nach zu denen, die die Seele allein durch eigene Kraft erfaßt.

Sokr. Auch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit und Identität und Verschiedenheit?

Theät. Ja.

Sokr. Und weiter: das Schöne und Häßliche und Gute und Schlechte?

Theät. Auch von diesen scheint sie mir erst recht das Sein in seinen gegenseitigen Verhältnissen

zu betrachten, indem sie bei sich das Vergangene und das Gegenwärtige gegen das Zukünftige abwägt.

Sokr. Nur nicht zu hastig. Wird sie nicht die Härte des Harten durch Betastung wahrnehmen und ebenso die Weichheit des Weichen?

Theät. Ja.

Sokr. Das Sein aber und was sie sind und den Gegensatz zueinander und weiter auch das Wesen des Gegensatzes versucht unsere Seele selbst zu beurteilen auf Grund eingehender Prüfung und gegenseitiger Vergleichung.

Theät. Sicherlich.

Sokr. Drängt sich nun die Wahrnehmung des ersteren, nämlich alle Eindrücke, die sich durch den Körper der Seele mitteilen, den Menschen und Tieren nicht gleich von Geburt ganz von selbst auf, während die Erwägungen darüber rücksichtlich des Seins und des Nutzens sich nur mit einiger Anstrengung und langsam durch viele Übungen und Unterweisung einstellen, wo sie sich überhaupt einstellen?

Theät. Gewiß.

Sokr. Ist es nun wohl dem Teile des Menschen (sc. dem Leibe) möglich, die Wahrheit zu erfassen, der nicht einmal das Sein erfaßt?

Theät. Gewiß nicht.

Sokr. Wer aber die Wahrheit in einer Sache verfehlt, der kann darüber doch niemals ein Wissen besitzen?

Theät. Unmöglich.

Sokr. In den sinnlichen Eindrücken also ist kein Wissen anzutreffen, wohl aber in dem darüber Erschlossenen (in dem, was der Verstand darüber ermittelt). Denn das Sein und die Wahrheit ist allem Anschein nach hier zu erfassen möglich, dort aber unmöglich.

Theät. So scheint es.

Sokr. Können nun beide als gleich gelten, trotz ihrer großen Unterschiede?

Theät. Das wäre nicht recht.

Sokr. Welchen Namen gibst du nun dem

Sehen, Hören, Riechen, Frost und Wärme und was sonst dahin gehört?

Theät. Wahrnehmen. Welchen sonst?

Sokr. Insgesamt also nennst du das Wahrnehmung?

Theät. Notwendig.

Sokr. Und dieses vermag, unserer Behauptung zufolge, die Wahrheit nicht zu erfassen, weil auch nicht das Sein.

Theät. Nein.

Sokr. Also auch nicht das Wissen.

Theät. Nein.

Sokr. Also, mein Theätet, mit der Gleichsetzung von Wahrnehmung und Wissen wäre es nun zu Ende.

Theät. So scheint es, mein Sokrates. Und jetzt erst ist die Verschiedenheit von Wahrnehmung und Wissen ganz klar geworden. [187 St.]

Sokr. Aber nicht deshalb begannen wir unsere Unterredung, um zu finden, was das Wissen nicht ist, sondern was es ist. Gleichwohl sind wir doch so weit vorgedrungen, daß wir es in der Wahrnehmung überhaupt nicht suchen, sondern in dem wie immer genannten Zustand der Seele, in dem sie sich befindet, wenn sie ganz auf sich gestellt sich mit den Dingen beschäftigt.

Theät. Nun fürwahr, mein Sokrates, dafür ist wohl der Ausdruck „Meinen" der gebräuchliche.

Sokr. Richtig, mein Freund. Jetzt lösche nun alles Bisherige aus und sieh zu, ob du schärfer siehst, nachdem du so weit vorgedrungen bist. Also noch einmal: Was ist Wissen?

Einunddreißigstes Kapitel.

Theät. Es schlechtweg Meinung zu nennen, mein Sokrates, ist unmöglich, da es auch falsche Meinung gibt. Wohl aber scheint die wahre Meinung[48]) Wissen zu sein, und dies soll denn jetzt auch meine Antwort sein. Denn wenn es im Fort-

gang der Untersuchung sich als unrichtig erweist, so werden wir, wie wir es jetzt tun, einen anderen Satz darüber aufstellen.

Sokr. Diese zuversichtliche Sprache, mein Theätet, gefällt mir besser, als dein früheres zögerndes Antworten. Denn wenn wir so vorgehen, so werden wir entweder finden, worauf wir ausgehen, oder wir werden weniger in der Einbildung leben zu wissen, was wir doch durchaus nicht wissen. Doch auch das letztere wäre kein schlechter Gewinn. Also was ist jetzt deine Meinung? Es gibt zwei Arten von Meinung, erstens wahre, zweitens falsche, und die wahre bestimmst du als Wissen?

Theät. Ja, das ist meine jetzige Ansicht.

Sokr. Verlohnt es sich nun noch der Mühe hinsichtlich der „Meinung" noch einmal zurückzugreifen —

Theät. Worauf denn?

Sokr. Es stört mich jetzt wie sonst schon oft und bringt mich in große Verlegenheit, mir selbst und anderen gegenüber, daß ich nicht zu sagen weiß, was dieser Zustand in uns eigentlich zu bedeuten hat und wie er sich in uns bildet —

Theät. Welcher denn?

Sokr. Daß man Falsches meint. Noch frage ich mich zweifelnd, ob wir es auf sich beruhen lassen wollen, oder ob wir es auf andere Weise untersuchen sollen als vorhin.

Theät. Warum nicht, mein Sokrates, wenn es irgendwie zur Sache zu gehören scheint? Denn eben erst (S. 79, 35) hobt ihr, du und Theodoros, rücksichtlich der Muße nicht übel hervor, daß in derartigen Erörterungen nichts zur Eile drängt.

Sokr. Richtig erinnert. Denn vielleicht ist es nicht unangebracht, abermals gewissermaßen der Spur nachzugehen. Denn besser ist es, weniges gut als vieles unzulänglich abzutun.

Theät. Gewiß.

Sokr. Wie nun? Um welche Behauptung handelt es sich denn? Wir behaupten doch gegebenen Falles immer, es gäbe eine falsche Meinung, und der eine von uns meine Falsches, der

andere wiederum Wahres, weil das so in unserer Natur liege[49])?

Theät. Ja, das behaupten wir. [188 St.]

Sokr. Gilt nun nicht für alles und jedes der Satz, daß wir es entweder wissen oder nicht wissen? Denn vom Lernen und Vergessen sehe ich, als von Mittelzuständen, für den Augenblick ganz ab; denn jetzt hat das für uns keine Bedeutung.

Theät. In der Tat, mein Sokrates, bleibt nichts anderes übrig als in jedem Falle die Sache entweder zu wissen oder auch nicht zu wissen.

Sokr. Muß dann der Meinende nicht notwendigerweise etwas meinen von dem, was er weiß oder nicht weiß?

Theät. Notwendigerweise.

Sokr. Und etwas zu wissen und es zugleich nicht zu wissen oder es nicht zu wissen und es zugleich zu wissen ist unmöglich.

Theät. Selbstverständlich.

Sokr. Wer nun Falsches meint, glaubt doch wohl nicht, daß das, was er weiß, nicht eben dieses sei, sondern irgend etwas anderes aus dem Gebiete seines Wissens, so daß er, beides wissend, doch beides nicht weiß?

Theät. Das ist unmöglich, mein Sokrates.

Sokr. Aber meint er etwa, daß, was er nicht weiß, etwas anderes sei aus dem Gebiete dessen, was er nicht weiß, und soll es somit dem, der weder den Theätet noch den Sokrates kennt, möglich sein, sich einzubilden, daß Sokrates Theätet oder Theätet Sokrates sei?

Theät. Wie ginge das an?

Sokr. Aber das hinwiederum, was man weiß, hält man doch nicht für das, was man nicht weiß, und anderseits doch auch nicht, was man nicht weiß, für das, was man weiß.

Theät. Das müßte ja wunderbar zugehen.

Sokr. Wie kann man also überhaupt noch Falsches meinen? Denn außer den angegebenen Möglichkeiten bleibt für das Meinen kein Raum, da wir alles entweder wissen oder nicht wissen.

in den angegebenen Fällen aber nirgends die Möglichkeit erscheint, Falsches zu meinen?

Theät. Sehr richtig.

Sokr. Also müssen wir zur Erforschung des Gesuchten uns wohl nicht der Einteilung in Wissen und Nichtwissen bedienen, sondern in Sein und Nichtsein?

Theät. Wie meinst du das?

Sokr. So viel ist doch sicher, daß der, nach dessen Meinung ein Gegenstand Eigenschaften hat, die sich tatsächlich nicht an ihm finden, unmöglich anderes als Falsches meinen kann, mag er auch sonst noch so gescheit sein.

Theät. Das dürfte richtig sein.

Sokr. Wie nun? Was werden wir sagen, mein Theätet, wenn uns jemand mit der Frage zusetzte: Ist denn aber das Gesagte überhaupt für irgend jemand möglich und kann irgendein Mensch das Nichtseiende meinen, sei es in bezug auf irgendein Ding oder an und für sich? Und unsere Antwort darauf wird vermutlich lauten: Ja, wenn er zwar glaubt, aber nichts Wahres glaubt. Oder wie sollen wir sagen?

Theät. So.

Sokr. Findet sich ein solches Verhältnis auch noch sonstwo?

Theät. Was für ein Verhältnis?

Sokr. Daß einer zwar sieht, aber nichts sieht.

Theät. Unmöglich.

Sokr. Vielmehr, wenn er irgendein Ding sieht, so sieht er etwas Seiendes. Oder willst du das Eins dem Nichtseienden zurechnen?

Theät. Nein.

Sokr. Wer also irgendein Ding sieht, sieht etwas Seiendes.

Theät. So scheint es. [189 St.]

Sokr. Und wer irgend etwas hört, hört doch ein Etwas, und wenn dies, ein Seiendes.

Theät. Gewiß.

Sokr. Und wer irgend etwas berührt, berührt ein Etwas und damit ein Seiendes.

Theät. Ja.

Sokr. Wer nun eine Meinung hat, meint der nicht ein Etwas?

Theät. Notwendig.

Sokr. Und wenn dies, dann doch etwas Seiendes?

Theät. Sicherlich.

Sokr. Wer also Nichtseiendes meint, meint nichts.

Theät. So scheint es.

Sokr. Aber wer nichts meint, bei dem kann von Meinung überhaupt nicht die Rede sein.

Theät. Das scheint ganz klar.

Sokr. Es ist also nicht möglich, daß Nichtseiendes Gegenstand einer Meinung sei, weder in bezug auf irgendein Ding noch an und für sich.

Theät. So scheint es.

Sokr. Also ist „Falsches meinen" etwas anderes als Nichtseiendes meinen.

Theät. Ja, so scheint es.

Sokr. Also weder so, noch nach unserer vorhergehenden Untersuchung gibt es eine falsche Meinung in uns.

Theät. Dabei muß es sein Bewenden haben.

Zweiunddreißigstes Kapitel.

Sokr. Aber wäre der Vorgang, den wir so (sc. falsche Meinung) nennen, etwa folgender?

Theät. Welcher?

Sokr. Insofern es sich bei einer Meinung um eine Verwechslung handelt, reden wir von falscher Meinung, wenn nämlich einer etwas Seiendes für ein anderes Seiendes erklärt, indem er beides im Geiste miteinander verwechselt. Denn so meint er immer etwas Seiendes, nur statt des einen ein anderes; also sein Ziel verfehlend, dürfte er mit Recht ein falsches Meinender heißen.

Theät. Eine sehr richtige Bemerkung. Wenn nämlich einer statt des Schönen Häßliches oder

statt des Häßlichen Schönes meint, so hat er in Wahrheit eine falsche Meinung.

Sokr. Offenbar, mein Theätet, hältst du nicht viel von mir und fürchtest mich nicht.

Theät. Wie käme ich dazu?

Sokr. Du glaubst, dies „in Wahrheit falsche" würde dir ungestraft hingehen und ich würde dich nicht fragen, ob es möglich ist, daß Schnelles auf langsame Weise oder Leichtes auf schwere Weise oder sonst ein Entgegengesetztes nicht nach seiner eigenen Natur, sondern nach der Natur des Gegenteils im Widerspruch mit sich selbst geschehe. Doch du sollst nicht umsonst Mut gefaßt haben. Darum lasse ich das fallen. Es hat aber, wie du sagst, deinen Beifall, daß die falsche Meinung eine Verwechslung sei?

Theät. Gewiß.

Sokr. Es ist also nach deiner Meinung möglich, im Geiste eines für das andere und nicht für das eigentlich Gemeinte zu setzen?

Theät. Allerdings.

Sokr. Wenn nun im Geiste jemandes sich dieser Vorgang vollzieht, muß er dann nicht entweder beides denken oder eines von beiden?

Theät. Notwendig. Entweder zugleich oder eines nach dem anderen.

Sokr. Vortrefflich. Verstehst du aber unter „Denken" das nämliche wie ich?

Theät. Was verstehst du denn darunter?

Sokr. Ein Gespräch, welches die Seele mit sich selbst hält über den Gegenstand ihrer Untersuchung. Freilich darfst du diese Erklärung nicht als die eines eigentlich Wissenden betrachten. Mir nämlich stellt sich die Sache so dar, als ob die Seele [190 St.], wenn sie denkt, nichts anderes tut als daß sie redet, indem sie selbst sich fragt und die Frage beantwortet und bejaht und verneint. Wenn sie aber, sei es langsamer, sei es schneller vorgehend, zur Klarheit gelangt ist und, mit sich einig geworden, in ihren Behauptungen nicht mehr schwankt, dann ist sie, wie wir dies nennen, im Besitze einer Meinung. Ich nenne also das Meinen

ein Reden und die Meinung ein ausgesprochenes Urteil, nur nicht gegen andere und nicht laut, sondern leise zu sich selbst[50]). Und du?

Theät. Ich gleichfalls.

Sokr. Wenn man also das eine für das andere hält, so behauptet man auch, wie es scheint, sich selbst gegenüber, daß das eine das andere sei.

Theät. Sicherlich.

Sokr. Frage also deine Erinnerung, ob du jemals zu dir sagtest, daß ohne Widerrede das Schöne häßlich oder das Ungerechte gerecht sei, oder auch, um alles zusammenzufassen, überlege, ob du jemals versucht hast, dich selbst zu überreden, daß das eine wirklich das andere sei, oder ob du nicht ganz im Gegenteil nicht einmal im Traum zu dir zu sagen dich erkühntest, daß wirklich das Ungerade gerade sei oder sonst etwas dergleichen.

Theät. Du hast recht.

Sokr. Glaubst du aber, daß irgendein anderer, gleichviel, ob gesund oder verrückt, sich überredete und es im Ernste wagte zu sich zu sagen, daß unwidersprechlich der Ochse Pferd sei oder die Zwei Eins?

Theät. Das nicht, beim Zeus.

Sokr. Also, wenn das Behaupten gegenüber sich selbst so viel wie Meinen ist, so wird keiner, der beides sagt und meint und beides mit der Seele erfaßt, sagen und meinen, daß eines das andere sei (*ὡς τὸ ἕτερον ἑτερόν ἐστιν*). Aber auch du mußt den Ausdruck (*ἕτερον ἑτερόν ἐστιν*) zulassen bei Begriffen, die (nicht identisch sind, sondern) als Glieder einer Reihe (nämlich hier als Subjekt und Prädikat eines Satzes) aufeinanderfolgen, da der Ausdruck *ἕτερον* dem Wortlaut nach mit (dem zweiten) *ἕτερον* identisch ist, während es sich doch um ein anderes handelt. Denn ich brauche den Ausdruck in dem Sinne, daß keiner meint, das Häßliche sei schön und so weiter[51]).

Theät. Nun gut, mein Sokrates, ich gebe das zu und billige deine Ansicht.

Sokr. Wenn man also zweierlei meint, ist es

unmöglich, das eine so zu meinen, als wäre es das andere.

Theät. So scheint es.

Sokr. Aber wenn man hinwiederum nur das eine meint, das andere aber nicht, wird man niemals meinen, das eine sei das andere.

Theät. Richtig. Denn man müßte ja sonst auch das mit hereinziehen, was gar nicht in der Sphäre unserer Meinung liegt.

Sokr. Also weder wenn man beides, noch wenn man nur das eine meint, ist Verwechslung möglich. Versteht man also unter falscher Meinung das Verwechseln, so ist damit nichts gesagt; denn es ist klar, daß auch auf diese Weise nicht, so wenig als auf die frühere, eine falsche Meinung in uns ist.

Theät. Allem Anschein nach.

Dreiunddreißigstes Kapitel.

Sokr. Aber, mein Theätet, wenn es keine falsche Meinung geben soll, so sehen wir uns zu den sonderbarsten Zugeständnissen genötigt.

Theät. Und welche wären das?

Sokr. Ich werde es dir nicht sagen, ehe ich nicht alle Lösungsversuche erschöpft habe. Denn, so lange wir noch im ungewissen sind, würde ich mich für uns schämen, solche Dinge einräumen zu müssen, wie die, an welche ich denke. [191 St.] Aber wenn wir am Ziele angelangt und frei geworden sind, dann wollen wir, selbst der Gefahr überhoben uns lächerlich zu machen, von den anderen reden als solchen, die sich selbst in dieser Lage befinden (sc. viel Ungereimtes einräumen zu müssen); wenn wir aber auf keine Weise aus der Verlegenheit herauskommen, dann werden wir, gedemütigt, wie ich glaube, uns dem Spruche (der die Unmöglichkeit des Irrtums proklamiert) unterwerfen und ihm, wie Seekranke, ruhig gestatten, uns mit Fußtritten und wie sonst immer zu mißhandeln. Vernimm also, welcher Weg der Untersuchung mir noch möglich scheint.

Theät. Laß hören.

Sokr. Meiner Meinung nach war unser damaliges Zugeständnis unrichtig, nach welchem es unmöglich sein sollte, das, was man wisse, für etwas zu halten, was man nicht wisse und so sich zu irren.

Theät. Meinst du damit, was auch mir in den Sinn kam, als wir (S. 105, 34) die Sache in der angegebenen Weise behandelten? Zuweilen nämlich kommt es vor, daß ich, wohlbekannt mit Sokrates, wenn ich von ferne einen anderen sehe, den ich nicht kenne, diesen für den mir wohlbekannten Sokrates halte. Das wäre ja doch der von dir angenommene Fall.

Sokr. Sahen wir nicht davon ab, weil demzufolge wir, was wir wissen, trotz unseres Wissens nicht wissen?

Theät. Gewiß.

Sokr. Wir wollen also nicht diese Annahme machen, sondern die folgende, vielleicht mit Erfolg, vielleicht auch zu unserem Nachteil. Allein wir befinden uns in einer Zwangslage, in der wir jedes Auskunftsmittel suchen und prüfen müssen. Sieh also zu, ob sich folgendes hören läßt. Ist es möglich, etwas, was man früher nicht wußte, später zu lernen?

Theät. Gewiß.

Sokr. Und auch weiterhin immer wieder ein anderes?

Theät. Warum nicht?

Sokr. Nimm also zum Zweck unserer Untersuchung an, in unserer Seele befinde sich eine wächserne Tafel, bei dem einen größer, bei dem anderen kleiner, bei dem einen aus reinerem Wachs, bei dem anderen aus schmutzigerem, hier aus härterem, bei anderen wieder aus weicherem, bei einigen auch aus regelrecht passendem.

Theät. Die Annahme sei gemacht.

Sokr. Diese Tafel soll uns nun ein Geschenk der Mutter der Musen, der Mnemosyne, heißen; auf diese Tafel, so nehmen wir an, drücken wir ab, was wir im Gedächtnis behalten wollen von dem, was wir sehen oder hören oder selbst denken, indem

wir sie unseren Wahrnehmungen und Gedanken als Unterlage dienen lassen, ähnlich wie bei dem Abdruck von Zeichen der Siegelringe. Und was sich da abgeprägt hat, dessen erinnern wir uns und das wissen wir, so lange das Abbild davon sich auf der Tafel erhält. Wenn es aber verwischt wird, oder überhaupt nicht die Kraft gehabt hat, sich abzuprägen, so haben wir es vergessen und wissen es nicht.

Theät. Das mag gelten.

Sokr. Wer also, im Besitz eines gewissen Wissens, etwas betrachtet, was er sieht oder hört, der dürfte, wenn du acht haben willst, auf folgende Weise zu falscher Meinung gelangen.

Theät. Auf welche?

Sokr. Indem er das, was er weiß, bald für das hält, was er weiß, bald wieder für das, was er nicht weiß. Denn das war es, dessen Unmöglichkeit wir früher zugaben, ohne zu diesem Zugeständnis berechtigt zu sein.

Theät. Wie lautet aber deine jetzige Meinung? [192 St.]

Sokr. Wir müssen es wieder von vorn erörtern, indem wir folgende Unterscheidungen[52]) machen. Es ist unmöglich (1), daß man das, was man weiß, und wovon man ein Erinnerungszeichen in der Seele hat, ohne das Objekt wahrzunehmen, für etwas anderes hält, was man weiß und wovon man ebenfalls ein Abbild besitzt, aber keine Wahrnehmung, (2) daß man, was man weiß, für etwas hält, was man nicht weiß und wovon man auch keinen Abdruck besitzt; (3) was man nicht weiß, für etwas, was man nicht weiß; (4) was man nicht weiß, für etwas, was man weiß; (5) und daß man, was man wahrnimmt, für etwas anderes hält von dem, was man wahrnimmt und, (6) was man nicht wahrnimmt, für etwas, was man nicht wahrnimmt und, (7) was man nicht wahrnimmt, für etwas, was man nicht wahrnimmt und, (8) was man nicht wahrnimmt, für etwas, was man wahrnimmt. Und ferner, (9) was man weiß und wahrnimmt und wovon man den der Wahrnehmung entsprechenden Abdruck hat, für

etwas anderes hält aus dem Bereiche dessen, was man weiß und wahrnimmt und dessen der Wahrnehmung entsprechenden Abdruck man gleichfalls hat — das ist womöglich noch unmöglicher als jene Fälle. Ferner unmöglich ist es, (10) was man weiß und wahrnimmt bei richtigem Besitz des Erinnerungszeichens, für etwas anderes zu halten, was man weiß. Und, (11) was man weiß und unter gleicher Bedingung wie vorhin wahrnimmt, für etwas anderes, was man wahrnimmt. Und, (12) was man nicht weiß und nicht wahrnimmt, für etwas anderes, was man nicht weiß und nicht wahrnimmt. Und, (13) was man nicht weiß und nicht wahrnimmt, für etwas anderes, was man nicht weiß. Und, (14) was man nicht weiß und nicht wahrnimmt, für etwas anderes, was man nicht wahrnimmt. In allen diesen Fällen ist es rein unmöglich, daß man eine falsche Meinung hat. Es bleiben also folgende Fälle übrig, in denen, wenn überhaupt, dies möglich ist.

Theät. In welchen denn? Vielleicht wird mir die Sache daraus klarer; denn jetzt kann ich nicht folgen.

Sokr. (1) Dann, wenn man, was man weiß, für etwas anderes hält, was man weiß und wahrnimmt; oder (2) wenn man etwas, was man nicht weiß, aber wahrnimmt, für etwas anderes hält, was man weiß und wahrnimmt; oder (3) wenn man, was man weiß und wahrnimmt, für etwas anderes hält, was man gleichfalls weiß und wahrnimmt.

Theät. Jetzt steht mir erst recht der Verstand still.

Vierunddreißigstes Kapitel.

Sokr. So laß dich denn abermals belehren und zwar auf folgende Weise. Ich kenne doch den Theodoros und habe sein Bild im Gedächtnis, ebenso den Theätet. Nun sehe ich sie doch zuweilen, zuweilen wieder nicht und berühre sie mitunter, dann wieder nicht, und höre sie oder habe eine andere Sinnesempfindung von ihnen, dann

wieder habe ich gar keine Sinneswahrnehmung von euch, erinnere mich aber nichtsdestoweniger an euch und kenne euch in meinem Inneren?

Theät. Gewiß.

Sokr. Das also mußt du zuerst begreifen von dem, was ich klarmachen will, daß es möglich ist das, was man weiß, zuweilen nicht mit den Sinnen wahrzunehmen, in anderen Fällen hinwiederum wahrzunehmen.

Theät. Richtig.

Sokr. Ist es nun nicht möglich, auch was man nicht weiß, oftmals überhaupt nicht wahrzunehmen, oftmals aber auch nur wahrzunehmen?

Theät. Auch dies ist möglich.

Sokr. Vielleicht also kannst du jetzt besser folgen. Wenn Sokrates den Theodoros und Theätet kennt, [193 St.] aber keinen von beiden sieht und auch sonst keine Sinneswahrnehmung von ihnen hat, so wird er niemals in seinem Innern der Meinung sein, daß Theätet Theodoros sei. Gilt diese Behauptung oder gilt sie nicht?

Theät. Ja, sie gilt.

Sokr. Das war also der erste Fall, den ich oben (S. 112, 25) aufstellte.

Theät. Ja.

Sokr. Der zweite Fall war der, daß ich den einen von euch kannte, den anderen nicht, und keinen von euch beiden wahrnahm; dann werde ich niemals den, welchen ich kenne für den halten, welchen ich nicht kenne.

Theät. Richtig.

Sokr. Der dritte Fall ist der, daß ich keinen von euch beiden weder kenne noch auch wahrnehme; dann werde ich nicht den, den ich nicht kenne, für einen anderen halten, den ich nicht kenne. Und nimm weiter an, du hättest noch einmal die ganze Reihe der obigen Fälle gehört, in denen ich niemals über dich und Theodoros Falsches annehmen werde, weder unter der Voraussetzung, daß ich sie beide kenne, noch unter der Voraussetzung, daß ich sie nicht kenne, oder den einen kenne, den anderen nicht. Und mit den

Wahrnehmungen verhält es sich ebenso, wenn du folgen kannst.

Theät. Ja, das kann ich.

Sokr. Als Möglichkeit der falschen Meinung bleibt also folgender Fall: Ich kenne dich und den Theodoros und habe auf jener Wachstafel gleichsam die Siegelabdrücke von euch beiden; nun sehe ich euch aber nur aus der Ferne und nicht genügend scharf und bin bemüht, das eigentliche Zeichen für jeden von euch der entsprechenden Gesichtswahrnehmung zuzuweisen, in die zugehörige Spur zu bringen und ihr anzupassen, um dadurch die Wiedererkennung herbeizuführen; dabei aber greife ich fehl und verwechsele wie die, welche den rechten und den linken Schuh beim Anziehen versehentlich vertauschen, die Gesichtswahrnehmung und das Zeichen, indem ich sie verkehrt aneinander bringe. Ich könnte es auch vergleichen mit den Erscheinungen in den Spiegeln, wo die rechte Seite zur linken wird. Dies ist also ein Fall, wo Verwechslung und falsche Meinung eintritt.

Theät. Ja, so scheint es, mein Sokrates. Deine Beschreibung trifft ganz wunderbar den Hergang bei der falschen Meinung.

Sokr. Ferner auch in dem Falle, wenn ich beide kenne und den einen nicht nur kenne, sondern auch wahrnehme, während ich den anderen nicht wahrnehme, meine Kenntnis aber von dem ersteren nicht der Wahrnehmung entspricht, wie ich dies oben (S. 113, 22ff.) darstellte, ohne aber von dir verstanden zu werden.

Theät. So war es.

Sokr. Ich sagte aber, daß man, wenn man den anderen kennt und wahrnimmt und die Kenntnis der Wahrnehmung desselben entspricht, man ihn niemals für einen anderen halten wird, den man auch kennt und wahrnimmt und zwar so kennt, daß die Kenntnis der Wahrnehmung entspricht. War es so?

Theät. Ja.

Sokr. Es blieb also nur der jetzt gesetzte Fall (S. 115, 5ff.), demgemäß wir die Entstehung der

falschen Meinung darauf zurückführen, [194 St.] daß man beide kennt und beide sieht oder sonst wie sinnlich wahrnimmt, doch so, daß das Zeichen für jeden von beiden nicht mit der Wahrnehmung stimmt. Man verwechselt dann, wie ein schlechter Schütze, beim Schießen abirrend, das Ziel, was dann also „Irrtum" genannt wird.

Theät. Mit Recht.

Sokr. Und wenn nun für das eine Zeichen eine Wahrnehmung vorhanden ist, für das andere aber nicht (S. 115, 25f.), und man bringt das Zeichen für die fehlende Wahrnehmung mit der vorhandenen Wahrnehmung zusammen, so verfällt dadurch die denkende Seele notwendig dem Irrtum. Mit einem Wort: Wovon man weder Wissen noch Wahrnehmung besitzt, dabei ist, wie es scheint, weder Irrtum noch falsche Meinung möglich, wenn wir jetzt mit unserer Untersuchung auf dem richtigen Wege sind. Was aber das anlangt, was wir wissen und wahrnehmen, so ist das eben das Gebiet, auf dem sich die Meinung nach der falschen oder richtigen Seite hin bildet und dabei ihre Drehungen und Wendungen vollzieht: Wahr wird sie, wenn sie die entsprechenden Abdrücke und Zeichen unmittelbar treffend (mit den Wahrnehmungen) zusammenbringt, falsch aber, wenn es schräg oder querüber gerät.

Theät. Das ist doch gewiß eine schöne Erklärung.

Sokr. Höre nur erst noch das weitere; dann wirst du das noch zuversichtlicher sagen. Denn das Wahre zu meinen ist schön, von der Wahrheit abzuirren aber häßlich.

Theät. Sicherlich.

Sokr. Das, meinen sie, hat folgenden Grund. Wenn das Wachs in der Seele eines Menschen tief ist und reichlich und glatt und gehörig durchgeknetet, dann drücken und prägen sich die durch Vermittlung der Sinne gewonnenen Bilder in dies Seelenwachs oder dies Herz der Seele ein — was Homer so aussprach, daß er die Ähnlichkeit mit κηρός (Wachs) andeutete — und da sich der Eindruck der Zeichen in voller Reinheit und angemessener Tiefe

vollzieht, so erweisen sie sich als dauerhaft und die betreffenden Menschen erfreuen sich denn erstens einer raschen Fassungskraft, zweitens eines starken Gedächtnisses, ferner verwechseln sie nicht die Zeichen, sondern haben richtige Meinungen. Denn da die Abbilder deutlich sind und einen weiten Raum einnehmen, so verteilen die betreffenden Menschen die Einzeldinge, welche man ja die seienden oder wirklichen nennt, immer schnell an diese Bilder, was ihnen denn den Namen „Weise" verschafft. Meinst du nicht auch so?

Theät. Durchaus.

Sokr. Was dagegen diejenigen anlangt, die ein „zottiges Herz" (Il. 2, 851 u. ö.) haben, was freilich der allweise Dichter lobt, oder bei denen es schmutzig ist und nicht aus reinem Wachs, oder zu weich oder zu hart, so sind die mit weichem Wachse zwar von rascher Fassungskraft, aber von schlechtem Gedächtnis, die mit hartem Wachs dagegen umgekehrt. Diejenigen ferner, die ein faltiges und rauhes Wachs haben, steinartig, weil voll von beigemischter Erde und Schmutz, erhalten nur undeutliche Abdrücke, undeutliche auch die mit hartem Wachs, denn dies gestattet keine Tiefe. Undeutlich auch die mit zu weichem; denn die Bilder fließen rasch ineinander und werden dadurch verdunkelt. [195 St.] Wenn sie aber zu alledem noch wegen der Engigkeit des Raumes, wo es sich nämlich um ein winzig kleines Seelchen handelt, übereinander geraten, da werden sie noch undeutlicher als bei jenen. Alle diese also geraten in das Fahrwasser der falschen Meinung. Denn wenn sie etwas sehen oder hören oder denken, sind sie nicht imstande, schnell alles richtig aneinander zu verteilen; daher sind sie langsam, und, fortwährenden Verwechslungen ausgesetzt, sehen sie und hören und denken meistens verkehrt. Diese heißen denn Fehlgänger und Nichtswisser.

Theät. Du hast vollkommen recht, mein Sokrates.

Sokr. Sollen wir also das Vorhandensein falscher Meinungen in uns anerkennen?

Theät. Ohne Zweifel.

Sokr. Auch das Vorhandensein wahrer Meinungen?

Theät. Auch dieser.

Sokr. Also wir halten es nun für hinreichend erwiesen, daß es tatsächlich diese beiden Arten von Meinungen gibt?

Theät. Ganz zweifellos.

Fünfunddreißigstes Kapitel.

Sokr. Ein Schwätzer in reifen Jahren — was ist das doch für eine abstoßende und unerquickliche Erscheinung.

Theät. Wie? Was soll denn das?

Sokr. Ich ärgere mich über meine eigene Unfähigkeit und unleugbare Schwätzerei. Denn welcher andere Name wäre passend für einen, der die Rede hin und her zerrt und sich infolge seiner Geistesträgheit nicht überzeugen lassen mag und nicht abzubringen ist von einer einmal angestellten Untersuchung.

Theät. Was ist es denn, was dich so ärgerlich macht?

Sokr. Ich ärgere mich nicht nur, sondern bin auch in Angst, was ich antworten soll, wenn man mir folgende Frage vorlegte: Mein Sokrates, du hast gefunden, daß die falsche Meinung weder in dem Verhältnis der Wahrnehmungen zueinander noch der Vorstellungen (Abbilder) zueinander liegt, sondern in der Verknüpfung der Wahrnehmung mit der im Geiste befindlichen Vorstellung? Das werde ich, glaube ich, bejahen und mir etwas darauf zugute tun, als hätten wir etwas Schönes gefunden[53]).

Theät. Häßlich scheint mir das eben Dargelegte nicht zu sein, mein Sokrates.

Sokr. Nichtwahr, so wird er sagen, du behauptest anderseits, daß wir einen Menschen, den wir uns nur denken, aber nicht sehen, mit einem Pferde, das wir ebenfalls nicht sehen noch berühren

oder sonstwie sinnlich wahrnehmen, sondern uns nur denken, nicht verwechseln werden? Dies, werde ich wohl antworten, ist allerdings meine Meinung.

Theät. Und mit Recht.

Sokr. Wie nun, wird er erwidern, würde man nicht nach dieser Erklärung die Elf, die man doch nur denkt, niemals mit der Zwölf verwechseln, die man ebenfalls nur denkt? Doch darauf sollst du (Theätet) antworten.

Theät. Gut, ich werde antworten, daß man auf Grund einer Gesichts- oder Tastwahrnehmung die Elf wohl für Zwölf halten kann; über die aber, welche man nur in Gedanken hat, wird man niemals eine solche Meinung haben.

Sokr. Wie nun? Glaubst du, daß irgend jemand in seinem Inneren die Fünf und die Sieben [196 St.] — ich meine dies aber nicht so, daß er bei seiner Betrachtung sieben und fünf Menschen oder sonst dergleichen im Auge hat, sondern die Fünf und Sieben selbst, die nach unserer Behauptung sich als Erinnerungszeichen dort auf der Wachstafel befinden und keine falsche Meinung über sich zulassen sollen — hat also schon jemals ein Mensch, mit sich sprechend und sich fragend, darüber Betrachtungen angestellt, wieviel sie (zusammen) betragen, und hat der eine dabei gemeint und gesagt, es gäbe Elf, der andere Zwölf, oder sagen und meinen alle, es seien Zwölf?

Theät. Dies gewiß nicht, sondern viele sind für die Elf. Je größer aber die in Betracht kommenden Zahlen sind, um so mehr nehmen die Täuschungen zu. Denn ich denke doch, deine Äußerung bezieht sich auf alle Zahlen überhaupt.

Sokr. Ganz recht. Und dabei halte fest, daß es sich bei dieser Verwechslung der Zwölf und Elf um die Bilder auf der Wachstafel selbst handelt.

Theät. So ist's.

Sokr. Kommt es also nicht wieder auf unsere ersten Sätze (S. 105, 5ff.) hinaus? Denn wem das Gesagte widerfährt, der hält doch, was er weiß, für etwas anderes, was er weiß, was wir für unmöglich erklärten, und eben dies war für uns der

zwingende Grund zur Bestreitung des Vorhandenseins der falschen Meinung, weil sonst der nämliche in die Lage käme das nämliche zugleich zu wissen und nicht zu wissen.

Theät. Sehr richtig.

Sokr. Wir müssen also für die falsche Meinung eine andere Erklärung aufstellen als die, sie sei eine falsche Anwendung des Gedankenbildes auf die Wahrnehmung. Denn wäre dies so, dann würden wir in unserer reinen Gedankenwelt niemals irren. So aber gibt es überhaupt keine falsche Meinung, oder es ist möglich, was man weiß, auch nicht zu wissen. Was von beiden wählst du?

Theät. Ein unlösbares Rätsel, mein Sokrates, legst du mir vor.

Sokr. Aber beides miteinander läßt sich nicht denken, wie es scheint. Indes, wir dürfen nichts unversucht lassen. Wie also, wenn wir es auf eine Unverschämtheit ankommen ließen?

Theät. Wieso?

Sokr. Wenn wir uns entschlössen zu sagen, was Wissen ist.

Theät. Und was wäre dabei Unverschämtes?

Sokr. Du scheinst nicht dessen eingedenk zu sein, daß unsere ganze Erörterung von Anfang an ein Suchen nach dem Begriff des Wissens war, da uns das Wesen desselben unbekannt war.

Theät. Ich bin dessen eingedenk.

Sokr. Scheint es da nicht unverschämt, wenn wir den Begriff des Wissens nicht kennen, von der Tätigkeit des Wissens nachzuweisen, wie beschaffen sie ist? Indes, mein Theätet, unsere Untersuchung verzichtet ja längst auf völlige Reinheit der Methode. Denn tausendmal haben wir gesagt „wir erkennen“ und „erkennen nicht“, und „wir wissen“ und „wir wissen nicht“, als ob wir uns gegenseitig verständen, während der Begriff des Wissens uns noch unbekannt ist. Ja, mit Verlaub, auch jetzt eben erst haben wir wieder „nicht wissen“ und „verstehen“ gebraucht, als müßte man sie anwenden, auch wenn uns der Begriff des Wissens noch fehlt.

Theät. Doch, wie willst du eine Erörterung

anstellen, mein Sokrates, wenn du auf diese Ausdrücke verzichtest? [197 St.]

Sokr. Überhaupt nicht, so lange ich bin, der ich bin, wohl aber, wenn ich ein Streitlustiger wäre; ein solcher würde, wenn er jetzt hier mit anwesend wäre, erklären, daß er sich dieser Ausdrücke enthalte, und würde über meine jetzigen Äußerungen uns heftige Vorwürfe machen. Da wir nun aber bloße Laien sind, darf ich es da mit deinem Willen wagen zu sagen, welcher Art die Tätigkeit des Wissens ist? Denn es scheint für die Sache förderlich zu sein.

Theät. Wage es getrost. Es soll dich nicht der geringste Tadel treffen, wenn du dich dieser Ausdrücke nicht enthältst.

Sechsunddreißigstes Kapitel.

Sokr. Hast du gehört, wie man heutzutage das Wissen (als Tätigkeit) erklärt?

Theät. Vielleicht; im Augenblick aber komme ich nicht darauf.

Sokr. Man erklärt es für das Haben des Wissens.

Theät. Richtig.

Sokr. Wir nun wollen mit einer kleinen Änderung sagen, es sei der Besitz des Wissens.

Theät. Was wäre denn also der Unterschied zwischen diesen beiden Bestimmungen?

Sokr. Vielleicht gar keiner. Aber vernimm, was ich darüber denke, und prüfe es mit mir.

Theät. Wenn ich dazu imstande bin.

Sokr. Meiner Ansicht nach sind „Besitzen" und „Haben" nicht völlig gleich miteinander. Wenn z. B. einer sich einen Mantel gekauft hat und über ihn zu verfügen hat, ohne ihn zu tragen, so würden wir nicht sagen, daß er ihn hat (anhat), wohl aber, daß er ihn besitzt.

Theät. Richtig.

Sokr. Sieh nun zu, ob es nicht auch bei dem

Wissen möglich ist, es so zu besitzen, und es doch nicht zu haben, sondern (es nur zu besitzen), wie wenn einer wilde Vögel, Tauben oder sonst welche Art, eingefangen und in einem auf seinem Gehöft errichteten Taubenschlag untergebracht hätte. In gewissem Sinne nämlich würden wir dann von ihm sagen, daß er sie immer hätte, als ihr Besitzer nämlich. Nicht wahr?

Theät. Ja.

Sokr. In anderem Sinne wieder würden wir sagen, daß er keine habe, wohl aber, daß ihm hinsichtlich derselben, da er sie in einem ihm gehörigen Behältnis zu seiner Verfügung hält, die Macht beiwohne, nach Wunsch jede beliebige Taube einzufangen, zu fassen und in der Hand zu halten und sie dann wieder loszulassen, und daß er das nach Belieben wiederholen könne.

Theät. So ist's.

Sokr. So wollen wir denn, wie wir vorher den Seelen ein phantastisches Wachsgebilde einfügten, uns jetzt in jeder Seele einen Verschlag errichtet denken mit allerlei Vögeln, die einen in Schwärmen gesondert von den anderen, andere in kleineren Gruppen, einige ganz allein aufs Geratewohl durch alle anderen hindurchfliegend[54]).

Theät. So sei er denn errichtet. Aber was weiter?

Sokr. In unserer Kindheitszeit ist, wie wir sagen müssen, dies Behältnis leer; statt der Vögel aber muß man sich Wissensgebiete denken. Wer nun ein Wissensgebiet in Besitz genommen und in das Behältnis eingeschlossen hat, von dem sagen wir, daß er die Sache, auf die sich das Wissen bezog, erlernt oder gefunden hat, und das eben sei „Wissen".

Theät. Zugegeben. [198 St.]

Sokr. Die Macht hinwiederum, jedes beliebige Wissen wieder einzufangen, zu fassen, in der Hand zu halten und dann wieder loszulassen, mit welchen Namen wollen wir sie bezeichnen? Mit denselben, wie das erstemal, als man sie erwarb, oder mit anderen? Darauf richte dein Nachdenken. Folgen-

des aber wird dir meine Meinung klarer machen. Es gibt doch eine Kunst der Arithmetik?

Theät. Ja.

Sokr. Sie stelle dir vor als Jagd nach Kenntnissen über jegliches Gerade und Ungerade.

Theät. Das will ich.

Sokr. Durch diese Kunst also, glaube ich, hält der, welcher sie hat, die Kenntnisse über die Zahlen zu seiner Verfügung und überliefert sie als Lehrer anderen.

Theät. Ja.

Sokr. Und wir sagen von dem, der sie überliefert, er lehre, von dem, der sie empfängt, er lerne, von dem, der sie auf Grund seines Besitzes in jenem Taubenschlag hat, er wisse.

Theät. Gewiß.

Sokr. Achte nun genau auf das folgende. Als ein vollendeter Rechenmeister versteht er sich doch auf alle Zahlen? Denn die Kenntnisse über alle Zahlen sind doch in seiner Seele?

Theät. Wie anders?

Sokr. Kommt es nun vor, daß ein solcher Meister in seinem Geiste die reinen Zahlen oder auch zählbare äußere Gegenstände ihrer Zahl nach zusammenrechnet?

Theät. Selbstverständlich.

Sokr. Das Berechnen ist aber doch nichts anderes als das Nachforschen darüber, welche Zahl herauskommt?

Theät. Ja.

Sokr. Offenbar also forscht er über das, was er weiß, nach wie ein Nichtwissender, er, dem wir das Wissen jeglicher Zahl zusprachen. Denn du kennst doch die Unsicherheit der Rechenresultate?

Theät. Gewiß.

Siebenunddreißigstes Kapitel.

Sokr. Wir werden also bei unserem Vergleiche mit dem Besitz und der Erjagung der Tauben eine doppelte Jagd statuieren: die eine, die dem Besitz

vorausgeht und ihn begründet, die andere nach errungenem Besitz zum Zwecke des Erfassens und in den Händen Haltens dessen, was längst in unserem Besitz ist. So wird es denn möglich, diejenigen Kenntnisse, die man längst erlernt und zum Gegenstand des Wissens gemacht hat, wieder kennen zu lernen, indem man das Wissen jeder Einzelheit wieder aufnimmt und festhält, das man längst erworben, aber für die Verwendung im Denken (für das Bewußtsein) nicht unmittelbar bereit liegen hatte.

Theät. Richtig.

Sokr. Darauf also ging meine obige Frage, welcher Bezeichnungen man sich dafür bedienen müsse, wenn der Rechenmeister etwas zu berechnen, oder der Sprachlehrer etwas zu lesen sich anschickt. Als ein Wissender also macht er sich in solchem Falle daran, aus sich selbst wieder zu lernen, was er weiß.

Theät. Ein sonderbarer Vorgang, mein Sokrates.

Sokr. Aber sollen wir denn etwa sagen, er lese und berechne das, was er nicht weiß, [199 St.] trotz unseres Zugeständnisses, daß er alle Buchstaben und jede Zahl wisse?

Theät. Aber auch das ist ungereimt.

Sokr. Ich denke also, du wirst beistimmen, wenn wir sagen, daß es uns nicht auf die Namen ankommt, mit denen man das Wissen und Lernen zu belegen beliebt. Wir erklären, nachdem wir den Unterschied zwischen Besitz des Wissens und Haben des Wissens festgestellt haben, es einfach für unmöglich, nicht zu besitzen, was man besitzt; mithin ist es ausgeschlossen, nicht zu wissen, was man weiß, wohl aber ist es möglich, eine falsche Meinung darüber zu fassen. Denn das Wissen davon nicht zu haben, sondern ein anderes Wissen an dessen Stelle, ist dann möglich, wenn man, nach irgendeinem Wissen jagend, unter den herumfliegenden Wissensobjekten irrtümlich das eine statt des anderen ergreift. In diesem Falle also hielt man die Elf für die Zwölf, indem man das Wissen der

im Geiste befindlichen Elf für das der Zwölf nahm, gewissermaßen eine Holztaube statt einer Ringeltaube.

Theät. Das läßt sich hören.

Sokr. Wenn man aber die gewünschte fängt, dann ist man doch wohl frei von Irrtum und trifft mit seiner Meinung die Wirklichkeit und so haben denn wahre und falsche Meinung ihr Daseinsrecht, und die früheren schwer empfundenen Hemmnisse sind weggeräumt. Vielleicht stimmst du mir bei. Oder wie wirst du's halten?

Theät. So wie du.

Sokr. Denn was man weiß, nicht zu wissen, diese Schwierigkeit sind wir nun los. Denn was wir besitzen, nicht zu besitzen, das ist völlig ausgeschlossen, mögen wir nun irren oder nicht. Aber ein anderer, schlimmerer Fall droht jetzt einzutreten.

Theät. Welcher?

Sokr. Der, welcher entsteht, wenn die Verwechslung eines Wissens mit dem anderen zu einer falschen Vorstellung werden soll.

Theät. Wie so denn?

Sokr. Daß einer zunächst ein Wissen von einer Sache habe und diese eben doch nicht kenne, und zwar nicht aus Unkenntnis, sondern infolge seines Wissens, und dann eines für das andere halte, daß also, trotz vorhandenen Wissens, die Seele hiervon gar keine Kenntnis habe, sondern mit allem (was sie weiß) unbekannt sei, ist das nicht eine große Ungereimtheit? Denn nach dieser Darstellung wäre es auch nicht unmöglich, daß vorhandene Unwissenheit der Grund würde zur Erkenntnis und die Blindheit der Grund zum Sehen, wenn nämlich das Wissen der Grund des Nichtwissens sein soll.

Theät. Vielleicht, mein Sokrates, taten wir nicht recht daran, die Vögel nur als Gegenstände des Wissens zu setzen: Es wäre wohl richtig gewesen auch die Gegenstände des Nichtwissens als zugleich mit in der Seele herumfliegend zu setzen, so daß der Jagende, indem er bald ein Stück von der ersteren, bald wieder von der letzteren Art einfängt, über das nämliche eine falsche Meinung haben kann

vermöge des Nichtwissens (das er ergreift), dann wieder eine wahre vermöge des Wissens (das er ergreift).

Sokr. Es kommt mir schwer an, mein Theätet, dich nicht loben zu können. Indes, was du sagtest, mußt du noch einmal überdenken. Denn es sei wie du sagtest. [200 St.] Also wer das Nichtwissen gefangen hat, der wird, deiner Behauptung zufolge, eine falsche Meinung haben. Nicht wahr?

Theät. Ja.

Sokr. Offenbar wird er nicht auch selbst glauben, daß er eine falsche Meinung habe.

Theät. Wie könnte er das?

Sokr. Vielmehr eine wahre und er wird sich wie ein Wissender vorkommen hinsichtlich dessen, worin er doch irrt.

Theät. Wie anders?

Sokr. Er wird also meinen, ein Wissen erjagt zu haben, nicht aber ein Nichtwissen.

Theät. Offenbar.

Sokr. So wären wir denn nach einem langen Umweg wieder bei der ersten Schwierigkeit angelangt. Denn jener Widerlegungskünstler (S. 68, 20. 69, 6. 121, 5) wird lachend sagen: Ihr guten Leute, wird denn einer, der beides weiß, das Wissen und das Nichtwissen, dasjenige, was er weiß, für ein anderes halten, was er auch weiß? Oder, wenn er keines von beiden weiß, hält er da, was er nicht weiß für etwas anderes, was er auch nicht weiß? Oder, wenn er das eine weiß, das andere aber nicht, hält er da, was er weiß, für das, was er nicht weiß? Oder das, was er nicht weiß, für das, was er weiß? Oder wollt ihr mir wieder sagen, daß es für die Arten des Wissens und Nichtwissens wiederum höhere Arten des Wissens gibt, die der Besitzer in wer weiß was für anderen lächerlichen Taubenschlägen oder wächsernen Gebilden festhält und, so lange er sie besitzt, kennt, auch wenn sie ihm nicht gleich zur Hand sind in der Seele? Und so werdet ihr euch gezwungen sehen, euch ewig im Kreise herumzudrehen ohne etwas auszurichten. Was wollen wir darauf antworten, mein Theätet[55])?

Theät. Ich weiß wahrhaftig nicht, was ich sagen soll, mein Sokrates.

Sokr. Gibt nicht der Gang der Untersuchung volles Recht zu einem Vorwurf gegen uns, indem sie zeigt, daß wir unrichtig verfahren, wenn wir die falsche Meinung früher suchen als das Wissen, indem wir von diesem absahen (S. 104, 16 ff.)? Und dies, obschon man die falsche Meinung unmöglich begreifen kann, ehe man zu einer ausreichenden Erklärung des Wissens gelangt ist.

Theät. Man kann, mein Sokrates, wie die Sache jetzt steht, gegen deine Meinung nichts einwenden.

Achtunddreißigstes Kapitel.

Sokr. Also, um wieder von vorn anzufangen, welche Definition des Wissens sollen wir aufstellen? Denn wir werden doch noch nicht die Flinte ins Korn werfen?

Theät. Durchaus nicht, wenn du nicht versagst.

Sokr. So sage denn, durch Aufstellung welcher Definition wir am wenigsten mit uns selbst in Widerspruch geraten würden.

Theät. Mit der früher (S. 103, 36) von uns versuchten; denn ich wenigstens weiß nicht anderes.

Sokr. Welche war das?

Theät. Die wahre Meinung sei Wissen. Wenigstens ist das wahre Meinen fehlerfrei, und was ihm entstammt, ist alles gut und schön.

Sokr. Der Führer durch den Fluß sagte, mein Theätet, es werde sich ja schon von selbst zeigen (ob man durchkomme); so wird unsere Sache, wenn wir vorwärts schreitend sie untersuchen, vielleicht zunächst als Hemmnis sich uns in den Weg stellen, aber dadurch [201 St.] von selbst auf das Gesuchte hinweisen, während das Stillstehen alles in Dunkel läßt.

Theät. Recht so. Also gehen wir vorwärts und untersuchen!

Sokr. Damit werden wir wohl bald fertig sein. Denn eine ganze Kunst zeigt, daß das nicht Wissen sei.

Theät. Wieso? Und welche wäre das?

Sokr. Die der größten Weisheitshelden. Man nennt sie Redner und besonders Gerichtsredner. Denn diese überreden vermöge ihrer Kunst, nicht indem sie belehren, sondern indem sie die von ihnen gewünschte Meinung bei anderen erzeugen. Oder meinst du, einige seien so gewaltige Lehrmeister, daß sie die Wahrheit dessen, was denen widerfahren ist, bei deren Beraubung oder sonstiger Vergewaltigung keine Zeugen (also auch die Richter und Redner nicht) zugegen waren, während der kleinen Spanne Zeit, welche die Wasseruhr gewährt, genügend lehren könnten?

Theät. Nein, dies gewiß nicht, sondern ihre Kunst geht nur auf die Überredung.

Sokr. Heißt überreden nicht so viel als eine Meinung beibringen?

Theät. Wie anders?

Sokr. Wenn also die Richter richtig von dem, was man nur durch Autopsie, und sonst nicht, wissen kann, überredet sind und dann die Sache nur nach dem, was sie gehört haben, beurteilen, so urteilen sie, da sie die richtige Vorstellung über die Sache erhalten haben, auch ohne Wissen richtig, wenn sie anders, nachdem sie richtig überredet sind, nun auch als rechte Richter ihr Urteil abgeben[56]).

Theät. Vollkommen richtig.

Sokr. Wenn, mein Freund, wahre Meinung und Wissen das nämliche wären, so würde der tüchtige Richter niemals eine richtige Meinung haben, ohne zugleich ein Wissen zu haben; so aber sind beide, wie es scheint, verschieden.

Theät. Das habe ich auch, mein Sokrates, jemanden sagen hören, aber vergessen; jetzt fällt es mir aber wieder ein. Er sagte aber, die mit Erklärung verbundene Meinung sei Wissen[57]), die ohne Erklärung habe nichts gemein mit dem Wissen. Und wovon es keine Erklärung[58]) gibt, das sei auch, um seinen eigenen Ausdruck zu

brauchen, nicht wißbar, wovon es aber eine gibt, das sei wißbar[59]).

Sokr. Eine gute Bemerkung. Aber wie unterschied er nun weiter das Wißbare und Nichtwißbare? Dabei wird sich zeigen, ob ich und du die Sache in derselben Weise gehört haben.

Theät. Ich weiß nicht, ob ich es wiederfinden werde. Wenn aber ein anderer es mitteilt, werde ich wohl folgen können.

Neununddreißigstes Kapitel.

Sokr. So vernimm denn Traum für Traum. Mir ist's nämlich, als hätte ich von einigen gehört, daß die ersten Elemente, aus denen wir selbst und alles andere zusammengesetzt sind, keine Erklärung zulassen. Jedes an und für sich Seiende könne man nur benennen, sonst könne man nichts davon aussagen, weder, daß es ist, noch daß es nicht ist. [202 St.] Denn dann würde ihnen schon Sein oder Nichtsein beigelegt; man dürfe aber nichts hinzutun, wenn man eben jenes für sich aussprechen will. Denn man dürfe nicht einmal das Selbst noch das Jenes, noch das Jedes, noch das Für sich, noch Dieses hinzufügen und was sonst noch dergleichen ist; denn diese Allerweltsworte würden zu allem hinzugesetzt als verschieden von dem, denen sie hinzugefügt werden. Es (sc. das Element) müßte aber, wenn es überhaupt möglich wäre davon etwas auszusagen und wenn es eine ihm eigentümliche Erklärung zuließe, ohne irgendwelchen Zusatz ausgesprochen werden. So aber sei es unmöglich, irgendeines dieser Elemente vermittelst einer Erklärung zum Ausdruck zu bringen; denn sie könnten nur mit ihrem Namen genannt werden, da dieser allein ihnen zukäme. Das aus ihnen Zusammengesetzte dagegen sei selbst schon ein Verknüpftes und so seien auch die Namen, weil verknüpft, zur Rede (Erklärung) geworden; denn eine Verknüpfung der Namen sei das Wesen der Rede (Erklärung).

So seien denn die Elemente ohne Erklärung und unerkennbar, aber wahrnehmbar, die Verknüpfungen aber erkennbar und durch Rede darstellbar und durch wahre Meinung vorstellbar. Wer also ohne Erklärung die wahre Meinung von etwas erfasse, dessen Seele sei zwar im Besitze der Wahrheit, aber nicht des Wissens. Denn wer nicht imstande sei durch Erklärung Rede und Antwort zu stehen für etwas, der besitze kein Wissen davon, mit Hinzunahme aber der Erklärung sei er zu alledem fähig geworden und sei in vollem Besitze des Wissens.

Stimmt das mit dem Traum, den du gehört hast, oder nicht?

Theät. Ganz genau.

Sokr. Hat also diese Bestimmung deinen Beifall, daß wahre Meinung verbunden mit Erklärung Wissen sei?

Theät. Durchaus.

Sokr. Haben wir also, mein Theätet, jetzt am heutigen Tage bei vorliegender Gelegenheit gefunden, was seit langer Zeit schon viele weise Männer bis ins Greisenalter hinein vergebens suchten?

Theät. Mir wenigstens, mein Sokrates, scheint der eben aufgestellte Satz berechtigt zu sein.

Sokr. In der Tat scheint der Satz an sich richtig zu sein. Denn was sollte es noch für ein Wissen geben ohne die Erklärung und richtige Meinung? Aber eines von dem Gesagten will mir nicht gefallen.

Theät. Was denn?

Sokr. Was gerade am gescheitesten klang, nämlich daß die Elemente unerkennbar, alles aber, was in das Gebiet der Komplexe einschlägt, erkennbar sei.

Theät. Ist es nicht so?

Sokr. Wir müssen klar darüber werden. Denn an den Vorbildern, deren er sich bei seiner ganzen Ausführung bediente, haben wir eine Art Geiseln seiner Rede.

Theät. Welche sind denn das?

Sokr. Die Buchstaben und Silben der Schrift[60]). Oder glaubst du, daß der, welcher diese Ansicht entwickelte, dabei etwas anderes im Auge hatte?

Theät. Nein, dieses. [203 St.]

Vierzigstes Kapitel.

Sokr. Wir wollen sie also vornehmen und prüfen, oder dies vielmehr mit uns selbst tun, ob wir das Alphabet so oder nicht so gelernt haben. Also erstens: haben die Silben eine Erklärung, die Buchstaben aber nicht?

Theät. So scheint es.

Sokr. Das ist auch durchaus meine Ansicht. Wenn man wenigstens nach der ersten Silbe des Namens „Sokrates" so fragte: Lieber Theätet, sage, was ist So, was wirst du antworten?

Theät. S und O.

Sokr. Gibt das nicht eine Erklärung der Silbe?

Theät. Ja.

Sokr. Gut. So gib auch die Erklärung des S an.

Theät. Wie wäre es möglich, den Buchstaben (das Element) wieder in Buchstaben (Elemente) zu zerlegen? Denn das S gehört zu den Konsonanten, ist also nur ein Geräusch, eine Art Zischen der Zunge und vollends beim B ist weder ein Laut noch ein Geräusch, wie auch bei den meisten Buchstaben nicht. Also ist es ganz in der Ordnung, sie unerklärbar zu nennen. Geben doch selbst die sieben deutlichsten derselben (d. h. die Vokale) nur einen Laut, ohne irgendwelche Erklärung zuzulassen.

Sokr. Diesen Punkt, mein Freund, über das Wissen hätten wir also klargestellt.

Theät. Offenbar.

Sokr. Wie aber? Durften wir denn den Satz aufstellen, der Buchstabe (das Element) sei nicht erkennbar, wohl aber die Silbe?

Theät. Doch wohl.

Sokr. Gut denn. Sollen wir nun aber die Silbe als die beiden Buchstaben, und wenn es deren über

zwei sind, als alle Buchstaben bezeichnen, oder ist sie irgendeine zusammenfassende (einheitliche) Form, die durch Zusammensetzung der Teile entstanden ist?

Theät. Nach meiner Meinung alle zusammen.

Sokr. Mach dir's also klar an zwei Buchstaben, dem S und O; sie beide bilden die erste Silbe meines Namens. Kennt nicht, wer diese Silbe kennt, auch beide Buchstaben?

Theät. Gewiß.

Sokr. Er kennt also das S und O.

Theät. Ja.

Sokr. Wie nun? Beide sind ihm unbekannt, und trotzdem kennt er beide?

Theät. Das wäre ja ganz unerhört und ungereimt, mein Sokrates.

Sokr. Aber, wenn er notwendig jedes von beiden für sich kennen muß, sofern er beide zusammen kennen soll, muß, wer die Silbe jemals kennen lernen will, unbedingt vorher die Buchstaben kennen, und so wird denn die schöne Erklärung (S. 130, 20ff.) unseren Händen wieder entwischt sein[61]).

Theät. Und über Vermuten rasch.

Sokr. Das kommt daher, daß wir sie nicht gut behüten. Denn vielleicht durften wir die Silbe nicht als die bloße Reihe der Buchstaben bezeichnen, sondern als ein entstandenes einheitliches Gebilde, das seine eigene Bedeutung für sich hat, verschieden von den Buchstaben.

Theät. Allerdings; das dürfte wohl richtiger sein als jenes.

Sokr. Wir müssen es prüfen und dürfen einen so wichtigen und ehrwürdigen Satz nicht unmännlich preisgeben.

Theät. Nein. [204 St.]

Sokr. Mag also gelten, was wir jetzt sagen, daß nämlich die Silbe ein einheitliches aus den zusammenpassenden Elementen entstehendes Gebilde sei, in gleicher Weise bei den Buchstaben wie bei allen anderen Dingen[62]).

Theät. Einverstanden.

Sokr. Also darf es doch keine Teile von ihr geben?

Theät. Wieso?

Sokr. Weil, wo es Teile gibt, das Ganze notwendig die Summe der Teile ist. Oder meinst du, daß (beides vereinbar und daß) auch ein aus Teilen gewordenes Ganze ein von seinen Teilen verschiedenes einheitliches Gebilde sei?

Theät. Ja.

Sokr. Hältst du nun „Gesamtheit" (alles) und „das Ganze" für einerlei oder für verschieden voneinander?

Theät. Klarheit darüber habe ich zwar nicht; weil du aber zu mutiger Antwort aufforderst (S. 132, 34) so sage ich auf gut Glück: sie sind verschieden.

Sokr. Deinen Mut, mein Theätet, lasse ich mir gefallen; ob aber auch deine Antwort, das müssen wir prüfen.

Theät. Das müssen wir allerdings.

Einundvierzigstes Kapitel.

Sokr. Also ist wohl „das Ganze" verschieden von „der Gesamtheit" (alles), wie die Sache jetzt steht?

Theät. Ja.

Sokr. Wie aber nun? Sind „die alle" und „die Gesamtheit" auch verschieden? Z. B. wenn wir sagen eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, und dann wieder zweimal drei oder dreimal zwei, oder vier und zwei, oder drei und zwei und eins, sagen wir da in all diesen Variationen das nämliche oder verschiedenes?

Theät. Das nämliche.

Sokr. Etwas anderes als sechs?

Theät. Nein.

Sokr. Also in jeder Variation haben wir alle die sechs (d. i. τὸ πᾶν) bezeichnet?

Theät. Ja.

Sokr. Hat es nicht anderseits auch etwas zu bedeuten, wenn wir „alle" sagen?

Theät. Notwendig.

Sokr. Etwas anderes als die sechs?

Theät. Nichts anderes.

Sokr. Also bei dem wenigstens, was aus Zahlen zusammengesetzt ist, bedeutet „Gesamtheit" (alles) und „alle" dasselbe? Nicht wahr?

Theät. Ja.

Sokr. Wir können also in dieser Hinsicht sagen: die Zahl eines Ackers Landes und der Acker Land sind dasselbe. Nicht wahr?

Theät. Ja.

Sokr. Und beim Stadion ebenso?

Theät. Ja.

Sokr. Und die Zahl des Heeres und das Heer und so in allen ähnlichen Fällen. Denn die ganze Zahl bedeutet bei jedem Dinge den ganzen wirklichen Bestand.

Theät. Ja.

Sokr. Die Zahl aber jeglichen Dinges ist doch nichts anderes als seine Teile?

Theät. Nichts anderes.

Sokr. Was also Teile hat, besteht doch wohl seinem Sein nach aus Teilen?

Theät. So scheint's.

Sokr. Alle Teile aber bilden zugestandenermaßen zusammen das Ganze (das „Alles"), wenn anders auch die ganze Zahl das Ganze ist.

Theät. Allerdings.

Sokr. Das Ganze besteht also nicht aus Teilen. Sonst wäre es die Gesamtheit, da es alle Teile umfaßt.

Theät. Du hast recht.

Sokr. Kann aber ein Teil als solcher von irgendeinem anderen dies sein als vom Ganzen?

Theät. Ja, von der Gesamtheit. [205 St.]

Sokr. Du kämpfst wahrhaft mannhaft, mein Theätet. Ist aber die Gesamtheit nicht eben dann Gesamtheit, wenn nichts fehlt?

Theät. Notwendig.

Sokr. Wird aber nicht eben dasselbe, nämlich das, dem durchaus nichts fehlt, ein Ganzes sein? Wenn aber etwas fehlt, dann ist es weder ein

Ganzes, noch eine Gesamtheit, da beides zugleich aus demselben (begrifflich) dasselbe geworden ist.

Theät. Danach scheint mir jetzt kein Unterschied zu sein zwischen Gesamtheit und Ganzem.

Sokr. Sagten wir nicht (S. 133, 4ff.), daß, wo Teile sind, das Ganze und die Gesamtheit die Summe aller Teile wäre?

Theät. Allerdings.

Sokr. Wenn nun, nach meinem obigen (S. 133, 4ff.) Vorgehen, die Silbe nicht gleich ist mit den Elementen (Buchstaben), ist es da nicht ausgeschlossen, daß sie die Elemente als Teile in sich habe oder, wenn sie mit ihnen gleich ist (S. 132, 5), muß sie da nicht, was die Erkennbarkeit betrifft, auf gleicher Stufe mit ihnen stehen?

Theät. Ja.

Sokr. Um dem aus dem Wege zu gehen, entschieden wir uns doch für die Verschiedenheit beider?

Theät. Ja.

Sokr. Wie nun? Wenn nicht die Buchstaben Teile der Silben sind, kannst du da irgend anderes nennen, was Teile der Silben bildet, ohne doch Elemente (Buchstaben) derselben zu sein?

Theät. Unmöglich, denn wenn ich, mein Sokrates, einmal Teile für sie gelten ließe, so wäre es doch lächerlich, nicht auf die Buchstaben (Elemente), sondern auf anderes zu kommen.

Sokr. Nach dieser Beweisführung bleibt also gar nichts anderes übrig, als daß die Silbe ein einheitliches, ungeteiltes Gebilde ist.

Theät. Allerdings.

Sokr. Erinnerst du dich nun, mein Freund, daß wir kurz vorher (S. 129, 12ff.) den Satz als richtig anerkannten, daß es für die Bestandteile, aus denen sich das andere zusammensetzt, keine Erklärung gebe, weil jedes dieser Elemente seinem Wesen nach unzusammengesetzt sei und man weder das Sein von ihnen mit Recht aussagen könne, noch ein Dieses, da das Bezeichnungen für anderes, fremdartiges seien, und daß dies der Grund sei zu ihrer Unerklärbarkeit und Unerkennbarkeit?

Theät. Ja.

Sokr. Ist es nun ein anderer Grund als dieser, der sie einfach und unteilbar macht? Ich wenigstens sehe keinen anderen.

Theät. Auch ich nicht.

Sokr. Also gehören doch Komplex (Silbe) und Elemente (Buchstaben) in dieselbe Gattung, wenn nämlich ersterer keine Teile hat und ein einheitliches Gebilde ist?

Theät. Ohne Zweifel.

Sokr. Wenn also die Silbe aus mehreren Buchstaben besteht und ein Ganzes bildet, und die Buchstaben ihre Teile sind, so sind die Silben und Buchstaben gleich erkennbar und durch Rede darstellbar, da sich ja „alle Teile" als gleich mit „dem Ganzen" erweisen.

Theät. Ganz recht.

Sokr. Sind sie aber eins und ohne Teile, so ist die Silbe ebenso wie der Buchstabe unerklärbar und unerkennbar. Denn die nämliche Ursache wird auch die nämliche Wirkung haben.

Theät. Ich wüßte nichts dagegen einzuwenden.

Sokr. Wenn man also sagt, die Silbe zwar sei erkennbar und durch Rede darstellbar, der Buchstabe aber nicht, so würden wir das nicht gelten lassen.

Theät. Gewiß, wenn anders wir uns der Beweisführung fügen. [206 St.]

Sokr. Wie nun aber? Würdest du nicht lieber die entgegengesetzte Behauptung gelten lassen nach der Erfahrung, die du an dir selbst bei Erlernung der Schrift gemacht hast?

Theät. Welche dênn?

Sokr. Daß du beim Erlernen unausgesetzt bemüht warst die Buchstaben sowohl für das Auge als für das Ohr recht genau, jeden einzelnen für sich, kennen zu lernen, damit dich ihre wechselnde Stellung, wenn sie gesprochen oder geschrieben werden, nicht in Verwirrung setze.

Theät. Sehr richtig.

Sokr. Und was war ein vollständiger Lehrgang beim Zitherspieler anderes als die Aneignung der

Fähigkeit einen jeden Ton hinsichtlich der Zugehörigkeit zu seiner Saite zu bestimmen? Das sind die allgemein als solche zugestandenen (anerkannten) Elemente der Musik.

Theät. Gewiß.

Sokr. Wenn wir also von den Buchstaben und Silben, die wir doch aus eigener Erfahrung kennen, einen Schluß machen dürfen auf das andere, so werden wir sagen, das Gebiet der Elemente ermögliche eine viel klarere und maßgebendere Erkenntnis zur vollständigen Erlernung einer Sache als der Komplex, und wenn einer behauptet, der Komplex zwar sei erkennbar, das Element aber unerkennbar, so werden wir darin nur ein Stück freiwilliger oder unfreiwilliger Komik erblicken.

Theät. Ganz gewiß.

Zweiundvierzigstes Kapitel.

Sokr. Aber dafür dürfte es wohl noch andere Beweise geben, wie ich glaube. Indes wir dürfen darüber die Untersuchung der aufgestellten Definition nicht vergessen, nämlich die Frage, was es eigentlich zu bedeuten hat, daß Erklärung verbunden mit wahrer Meinung das vollendete Wissen ergebe[63]).

Theät. Also laß uns zusehen.

Sokr. Gut denn. Was soll denn „Erklärung" eigentlich bedeuten? Von drei möglichen Bedeutungen scheint mir eine gemeint.

Theät. Welches sind diese Bedeutungen?

Sokr. Die erste Bedeutung ist die folgende: Man gibt seinem Gedanken Ausdruck durch die Stimme mittelst der Aussagewörter und Hauptwörter, indem man seine Meinung in dem durch den Mund sich ergießenden Strom wie in einem Spiegel oder in Wasser abprägt. Oder hältst du das nicht für „Erklärung"?

Theät. Gewiß. Wenigstens sagen wir von dem, der dies tut, er gebe eine Erklärung ab (er spreche).

Sokr. Ist nicht jeder imstande dies schneller

oder langsamer zu tun, nämlich kund zu geben, was er über irgendeinen Gegenstand meint, wer nicht von Natur stumm oder taubstumm ist? Und so aufgefaßt wird offenbar bei allen, die eine richtige Meinung haben, die „Erklärung" damit schon verbunden sein, und wo es eine richtige Meinung gibt, da muß es auch notwendig Wissen geben.

Theät. Allerdings.

Sokr. Aber laß uns darum nicht etwa voreilig verdammend behaupten, derjenige, der für das Wissen die jetzt behauptete Definition aufgestellt hat, habe damit rein Nichts gesagt. Denn vielleicht meinte ihr Urheber nicht dieses, sondern die Fähigkeit auf die Frage nach dem Wesen irgendeines Dinges dem Fragenden die Antwort durch Aufzählung der Elemente zu geben. [207 St.]

Theät. Gib ein Beispiel dafür, mein Sokrates.

Sokr. Hesiod z. B. sagt vom Wagen: Die hundert Stücke des Wagens. Ich könnte sie nicht aufzählen, vermutlich auch du nicht; vielmehr würden wir zufrieden sein, wenn wir auf die Frage, was ein Wagen ist, antworten könnten: Räder, Achse, Obergestell, Sitz, Joch.

Theät. Gewiß.

Sokr. Der Fragende aber würde unsere Antwort vielleicht für lächerlich erklären, ähnlich, wie wenn wir auf die Frage nach den Bestandteilen deines Namens silbenweis antworteten, eine Antwort, welche wir zwar auf Grund richtiger Meinung gäben, aber in dem Glauben, wirkliche Sprachkenner zu sein und die grammatische Erklärung des Namens Theätet zu besitzen und auszusprechen, während wir doch eine wissenschaftliche Erklärung so lange nicht abgeben können, als wir nicht vermittelst der Elemente (Buchstaben) in Verbindung mit richtiger Meinung ein jedes abhandeln, wie auch früher schon gesagt ward. (S. 136, 34ff.)

Theät. Ja.

Sokr. So also hätten wir auch über den Wagen zwar eine richtige Meinung, aber erst wer imstande sei, durch Aufzählung jener hundert Stücke das Wesen desselben genau zu bestimmen, habe durch

dieses Plus zu der richtigen Meinung auch noch die Erklärung hinzugewonnen und sei dadurch statt eines bloß Meinenden ein Sachverständiger und Wissender geworden hinsichtlich des Wesens des Wagens, indem er vermittelst der Elemente das Ganze abhandelte.

Theät. Hat er (der Fragende) damit nicht recht, mein Sokrates?

Sokr. Glaubst du es denn (daß er im Rechte ist), mein Freund, und hältst du die Beschreibung vermittelst der Elemente bei den Dingen für Erklärung, dagegen die nach Silben (Komplexen) oder nach noch größeren Teilen für keine Erklärung? Das mußt du mir sagen, damit wir die Sache prüfen.

Theät. Ich mache diese Ansicht durchaus zu der meinigen.

Sokr. Tust du dies etwa in dem Glauben, es besitze einer wirkliches Wissen über etwas, wenn er das nämliche bald für zugehörig zu dem nämlichen hält, bald wieder zu etwas anderem, oder auch, wenn er auf das nämliche bald dieses bald jenes bezieht?

Theät. Nein, wahrhaftig beim Zeus.

Sokr. Aber erinnerst du dich nicht, daß dir und den anderen beim Erlernen der Schrift dies widerfuhr?

Theät. Meinst du, daß wir bald den einen, bald den anderen Buchstaben für zugehörig zu derselben Silbe hielten und den nämlichen Buchstaben bald in die richtige, bald in eine andere Silbe setzten?

Sokr. Ja.

Theät. Beim Zeus, dessen entsinne ich mich sehr wohl, aber ich halte diesen Zustand noch nicht für ein Wissen.

Sokr. Wie nun? Wenn jemand in solchem Fall Theätet schreiben will und meint Th und E schreiben zu müssen und schreibt es auch, und anderseits [208 St.] Theodoros zu schreiben unternimmt und glaubt T und E schreiben zu müssen und schreibt es auch, werden wir dem ein Wissen zusprechen über die erste Silbe eurer Namen?

Theät. Aber wir haben ja eben erklärt, daß dies Verhalten noch kein Wissen sei.

Sokr. Kann sich dies nicht für den nämlichen bei der zweiten und dritten und vierten Silbe wiederholen?

Theät. Sicherlich.

Sokr. Wird er dann nicht, im Besitz der Beschreibung vermittelst der Elemente, mit richtiger Meinung Theätetos schreiben, wenn er es in der gehörigen Reihenfolge tut?

Theät. Offenbar.

Sokr. Und dies, ohne noch wirkliches Wissen zu besitzen, wohl aber mit richtiger Meinung, wie wir behaupten?

Theät. Ja.

Sokr. Und zwar, obgleich er eine Erklärung mit der richtigen Vorstellung verbindet. Denn er schrieb im Besitze der Darstellungsweise durch die Elemente, was nach unserer Feststellung eben „Erklärung" war.

Theät. Richtig.

Sokr. Es gibt also, mein Freund, eine richtige Meinung verbunden mit Erklärung, die man noch nicht „Wissen" nennen darf.

Theät. So scheint es.

Dreiundvierzigstes Kapitel.

Sokr. Ein Luftschloß also war es, als wir glaubten, wir hätten die untrüglich wahre Erklärung des Wissens. Oder sollen wir noch nicht absprechen? Denn vielleicht wird man nicht diese Bedeutung des Wortes „Erklärung" gelten lassen, sondern die letzte von den dreien, von denen wir sagten, daß derjenige, der das Wissen als richtige Meinung verbunden mit Erklärung definiert, eine davon aufstellen werde.

Theät. Richtig bemerkt. Denn noch ist eine übrig. Denn die eine war „gleichsam ein Bild des Gedankens in der Sprache", die eben besprochene

aber war „der Weg durch die Elemente zum Ganzen". Was ist nun die dritte?

Sokr. Die am meisten verbreitete, nämlich, daß man ein Merkmal angeben kann, durch das sich der fragliche Gegenstand von allem anderen unterscheidet.

Theät. Kannst du mir ein Beispiel dafür angeben?

Sokr. Von der Sonne z. B., glaube ich, wirst du die Bestimmung genügend finden, daß sie das Leuchtendste ist von den am Himmel um die Erde wandelnden Gestirnen[64]).

Theät. Allerdings.

Sokr. Vernimm also den Grund für das Gesagte. Es hat eben das oben Gesagte den Sinn, daß, wer den Unterschied (spezifische Differenz) eines Dinges erfaßt, durch den es sich von den anderen Dingen unterscheidet, die „Erklärung", wie gewisse Leute sagen, erfassen wird. So lange er aber nur das Gemeinsame berührt, wird sich die Erklärung auf dasjenige beziehen, was mehreren gemeinsam ist.

Theät. Ich verstehe. Und ich finde diese Bedeutung von „Erklärung" richtig.

Sokr. Wer aber mit richtiger Meinung (zu dem Gemeinsamen) hinsichtlich irgendeines Dinges noch den Unterschied von den anderen Dingen hinzunimmt, der wird nun ein Wissen haben von dem Gegenstande, von dem er vorher nur eine Meinung hatte.

Theät. So lautet unsere Behauptung.

Sokr. Jetzt nun, mein Theätet, da ich der fraglichen Sache ganz nahe gekommen bin wie einem perspektivischen Gemälde, verstehe ich rein gar nichts davon; so lange ich noch fern stand, schien mir die Sache einen Sinn zu haben.

Theät. Was soll das? [209 St.]

Sokr. Ich will dir's deutlich machen, wenn ich kann. Wenn ich, im Besitze einer richtigen Meinung über dich, noch die „Erklärung" von dir hinzunehme, dann kenne ich dich, wo nicht, so habe ich bloß eine Meinung von dir.

Theät. Ja.

Sokr. Die Erklärung aber bestand in der Angabe deines Unterschiedes (spezifischen Differenz).

Theät. Ja.

Sokr. Solange ich also nur eine Meinung von dir hatte, lag das, wodurch du dich von anderen unterscheidest, ganz außerhalb meiner Auffassung?

Theät. Wie es scheint.

Sokr. Also meine Vorstellung bezog sich nur auf das Gemeinsame, das alle anderen ebensogut haben wie du.

Theät. Notwendig.

Sokr. Wohlan denn, beim Zeus. Wie könnte ich wohl in diesem Falle dich mehr meinen, als irgendeinen anderen? Denn nimm an, ich hätte die Vorstellung, daß derjenige Theätet ist, der ein Mensch ist und eine Nase und Augen und Mund und so weiter Glied für Glied hat. Wird diese Vorstellung mich etwa den Theätet oder den Theodoros besser erkennen lassen als den letzten der Myser, mit dem Sprichwort zu reden?

Theät. Unmöglich.

Sokr. Aber wenn ich mir nun nicht nur einen mit Nase und Augen denke, sondern auch mit Stumpfnase und hervortretenden Augen, da werde ich doch ebensogut mich oder einen anderen von dieser Beschaffenheit meinen als dich?

Theät. Gewiß.

Sokr. Vielmehr wird, glaube ich, Theätet nicht eher von mir gemeint werden, als bis diese besondere Stumpfnasigkeit ein unterscheidendes Merkmal in meinen Geist geprägt hat und ebenso deine übrigen Beschaffenheiten, und sie, diese Stumpfnasigkeit, wird mir, auch wenn ich dir morgen begegne, die Erinnerung wecken und wird die richtige Meinung über dich hervorrufen.

Theät. Ganz gewiß.

Sokr. Also auch die richtige Meinung über jegliches Ding bezieht sich schon auf den (spezifischen) Unterschied.

Theät. Wie es scheint.

Sokr. Was könnte es also noch heißen: „die

Erklärung verbunden mit der richtigen Meinung"? Denn wenn der Urheber der Definition damit meint den Unterschied von den übrigen Dingen durch Meinung hinzuzufügen, so ist die Vorschrift eine reine Lächerlichkeit.

Theät. Wieso?

Sokr. Wovon wir eine richtige Meinung haben hinsichtlich des Unterschiedes von den übrigen Dingen, dazu sollen wir nach dieser Vorschrift eine richtige Meinung hinsichtlich des Unterschiedes von den übrigen Dingen hinzunehmen. Und so würde das bloße Herumdrehen der Skytale oder der Mörserkeule oder von sonst dergleichen an Nutzlosigkeit noch weit überragt werden von dieser Vorschrift, die man richtiger als Aufforderung eines Blinden bezeichnen könnte. Denn was wir haben, das hinzuzunehmen, auf daß wir richtig verstehen, was wir meinen, das ist doch eine Anweisung, die nur ein ganz in Finsternis Lebender geben kann.

Theät. So sage denn, was dir vorhin bei deiner Frage noch vorschwebte.

Sokr. Wenn er, mein Sohn, mit der Anweisung, die Erklärung hinzuzunehmen, so viel meint als „den Unterschied erkennen, und nicht bloß mit der Meinung erfassen", so wäre die schönste Definition des Wissens eine rechte Narrenspposse. Denn das Erkennen ist doch ein Erfassen des Wissens? Nicht wahr? [210 St.]

Theät Ja.

Sokr. Also auf die Frage „was ist Wissen?" wird man füglich antworten: Es ist richtige Meinung verbunden mit dem Wissen des Unterschiedses. Denn das Hinzunehmen der Erklärung soll ja eben dies sein.

Theät. Allerdings.

Sokr. Und es ist die reine Einfalt, während wir das Wissen suchen, zu sagen, es sei richtige Meinung verbunden mit Wissen des Unterschiedes oder mit Wissen von sonst etwas. So wäre denn, mein Theätet, das Wissen weder Wahrnehmung, noch wahre Meinung, noch mit wahrer Meinung verbundene Erklärung.

Theät. Allerdings.

Sokr. Gehen wir nun noch schwanger und haben Wehen, mein Freund, in bezug auf das Wissen, oder haben wir alles zutage gebracht?

Theät. Wahrlich, beim Zeus, ich habe sogar mehr als ich in mir hatte, durch deine Beihilfe vorgebracht.

Sokr. Erklärt nun nicht meine Hebammenkunst alles das für Windgeburten, die nicht des Aufziehens wert sind?

Theät. Durchaus.

Vierundvierzigstes Kapitel.

Sokr. Solltest du also weiterhin, mein Theätet, in Versuchung kommen wieder schwanger zu werden und wenn du es wirklich wirst, so wird die jetzige Untersuchung zur Folge haben, daß es dann bessere Gedanken sind, die dich erfüllen; solltest du aber leer bleiben, so wirst du deiner Umgebung weniger lästig sein und milder, indem du bescheidentlich dich des Glaubens entschlägst zu wissen, was du nicht weißt. Denn nur so viel vermag meine Kunst, aber nicht mehr, und ich besitze nicht das Wissen der anderen großen und bewundernswerten Männer unserer und der vergangenen Zeit. Diese Hebammenkunst aber habe ich und meine Mutter von Gott erhalten, sie für Weiber, ich für Jünglinge und edle und gute Menschen. Jetzt nun muß ich mich nach der Königshalle begeben zum Prozeß, den Meletos gegen mich anhängig gemacht hat. Morgen in der Frühe aber wollen wir uns wieder hier treffen[65]).

Anmerkungen.

[1]) S. 29. Platon hat geflissentlich jede unmittelbare, im eigenen Namen vorgetragene Darstellung seiner Lehre gemieden. Er gibt seine Gedanken auch da, wo es sich nicht um Einzelfragen mehr rhapsodischen Charakters, sondern um große, innerlich geschlossene und darum an sich zu systematischer Darstellung auffordernde Lehrgebiete handelt nie anders wieder als in gesprächsweiser Darstellung, ähnlich der Mimendichtung, ohne jede Einmischung seiner eigenen Person. Maßgebend dafür mochte vor allem, wenn auch keineswegs ausschließlich, seine Ansicht von dem Werte schriftlicher Mitteilungen über philosophische Gegenstände sein, wie er sie am Ende des Phaidros entwickelt. Schriftstellerische Darstellungen, sagt er, können nie dem Ununterrichteten zum Erlernen dienen, sondern nur dem schon Unterrichteten zur Erinnerung an das früher Gedachte oder Gelernte. Dem Unterricht selbst dient nur die Unterweisung durch das lebendige Wort. Eine Nachahmung also dieses lebendigen Lehrverfahrens sollen seine Dialoge sein. Sie geben keinen ununterbrochen fortschreitenden Lehrvortrag, sondern begleiten, wenn es sich, wie in unserem Dialog, um die Belehrung eines lernbegierigen Jünglings handelt, jeden Schritt vorwärts, den der Hauptunterredner und Gesprächsleiter — in der Regel Sokrates — tut, mit der Bestätigung des Verständnisses oder des Mangels desselben von seiten des zu Belehrenden. Dadurch wird einem gedankenlosen Hinnehmen des Vorgetragenen, auch gegenüber dem Leser, vorgebeugt. Man fühlt sich unter einem beständigen leisen Druck, der einen nötigt, sich das Gehörte zu vollem Bewußtsein zu bringen, und sich Rechenschaft abzulegen, ob man sich des Gedankenganges auch wirklich geistig bemächtigt hat. Es soll nicht geleugnet werden, daß in den späteren, umfangreichen Dialogen, wo das mimische Element immer mehr zurücktritt und der dialogische Apparat nur noch

als eine einmal feststehende Äußerlichkeit beibehalten wird, diese Form sogar etwas Lästiges und die ruhige Auffassung Beeinträchtigendes haben kann. Aber in den Dialogen der ersten und mittleren Periode hat sie neben der didaktischen Bedeutung vielfach auch einen nicht geringen künstlerischen Reiz. Sie gibt der starken dichterischen Begabung und Neigung des Platon, der einst mit heroischem Entschluß aus dem Lager der Poeten in das der Philosophen übergetreten war, noch einen gewissen Spielraum der Betätigung. Er konnte so als Weltweiser wirken, ohne doch ganz den Dichter abstreifen zu müssen. Darin liegt offenbar, neben dem eben genannten, ein zweites, gewiß nicht unkräftiges Motiv für die Wahl der mimischen Form der Darstellung. Ein drittes liegt auf ethisch-praktischem Gebiet. Denn so konnte er der großen sittlichen Aufgabe, die im Mittelpunkt seines Lebens wie seiner Schriftstellerei steht und die dahin geht, die von Sokrates empfangenen und von ihm weitergebildeten ethischen Ideale praktisch durchzusetzen, schriftstellerisch am wirksamsten dienen. Es gab keinen Weg, schriftstellerisch mit den Vertretern der sophistischen Weltanschauung eindringlicher und für den Leser packender abzurechnen, als diesen dramatischen des Mimus. So sind denn die dramatisch eindrucksvollsten Dialoge diejenigen, in denen es Sokrates nicht mit willigen und empfänglichen Schülern, sondern mit wissenschaftlichen Gegnern von ausgebildeter Lebensansicht zu tun hat. Spieler und Gegenspieler stehen im Kampf, erproben aneinander ihre Kraft und lassen ihre Minen springen. Dabei gelingt es der Kunst des Platon in hohem Maße, die Überlegenheit seines Meisters Sokrates, seine Beherrschung schwieriger und langwieriger Gedankengänge, seine Berechnung der von den Gegnern nicht entfernt geahnten Marschroute mit ihren oft überraschenden Kreuz- und Querwendungen zur Anschauung zu bringen. Je zuversichtlicher, selbstbewußter und siegesgewisser der Gegner auftritt, um so sicherer und vollständiger weiß ihn Sokrates nicht nur dialektisch, sondern auch moralisch zu demütigen. Dieser dramatische Sieg war zugleich ein ethischer Sieg, ein Bild von der triumphierenden Kraft der sittlichen Vernunft. Wir, die späten Leser dieser Dialoge, sehen uns unwillkürlich, fast ebenso widerstandslos wie die Beteiligten selbst, in die lebhafte Gedankenbewegung hineingezogen: wir müssen Stellung nehmen, mit denken, mit prüfen, wir mögen wollen oder nicht: auch an uns bewährt sich des Sokrates Kunst als Meister der Mäeutik. Jeder platonische Dialog, mögen wir manch-

mal auch ärgerlich sein über seinen anscheinend ergebnislosen Verlauf, ist ein geistiges Erfrischungsbad für jeden, der einmal die erste Scheu überwunden hat.

Die dialogische Form ist mannigfacher Abwechslung fähig. Ein Gespräch kann unmittelbar in der Form gegeben werden, in der es sich angeblich abgespielt hat. Das ist derjenige Fall, der auf die weitaus meisten platonischen Dialoge zutrifft: dieselben sind einfach dramatische Dialoge. Daneben stehen die Dialoge, die in erzählender Form gegeben werden. Hier sind wieder mehrere Fälle möglich. Entweder erzählt Sokrates unmittelbar selbst das Gespräch nebst seinem Anlaß, oder es findet ein Vorgespräch statt, das zu dem eigentlichen Gespräch überleitet. Dies eigentliche Gespräch wird dann entweder, was die Regel ist, in der Form des Berichtes mitgeteilt, alles also unter beständiger Einschaltung von „sagte er", „antwortete er" usw. vorgetragen, oder, was nur mit unserem Gespräch, dem Theätet, geschieht, der Dialog wird in direkter Form mitgeteilt. Dann besteht das Ganze eigentlich aus zwei einfach dramatischen Dialogen. Weitere Spielarten wollen wir hier nicht aufzählen.

Ehe wir aber auf das Vorgespräch unseres Dialogs etwas näher eingehen, sei noch eine kurze Bemerkung über die Chronologie der platonischen Dialoge eingeschaltet. Diese vielbesprochene Frage scheint mir, nachdem endlose Versuche, durch Vergleichungen der einzelnen Gespräche nach sachlichen Gesichtspunkten zum Ziele zu gelangen, den Wirrwarr der Meinungen nur immer gesteigert und die Gegensätze verschärft hatten, im großen und ganzen wenigstens, dadurch gelöst, daß die eingehendste sprachlich-statistische Forschung nach einer durch überzeugende Kriterien geleiteten Methode, in Verbindung mit den wenigen vorhandenen direkten chronologischen Anhaltepunkten, eine Verteilung der gesamten Masse der Dialoge an drei Gruppen, die der Zeit nach aufeinander folgen, in hohem Grade wahrscheinlich gemacht hat. Der frühesten Gruppe gehören danach an Laches, die beiden Dialoge Hippias, Protagoras, Charmides, Euthyphron, Kriton, Euthydem, Kratylos, Apologie, Gorgias, Phädon, Menon, Menexenos, der zweiten Gruppe Symposion, Lysis, Phädros, Theätetos, Republik, Parmenides, der dritten Sophistes, Politikos, Philebos, Timäus, Kritias, Gesetze.

Das Vorgespräch nun zum Theätet, zu dem wir jetzt wieder zurückkehren, ist, wie es scheint, in der jetzt vorliegenden Form dem Dialog nicht gleich bei seiner ersten Veröffentlichung, sondern erst später beigefügt worden

und zwar zum Ersatz eines anderen, den Platon nicht mehr befriedigenden Proömiums. Wir erfahren nämlich aus einem neuerdings in Ägypten aufgefundenen, ziemlich umfangreichen Bruchstück eines griechischen Kommentars zum Theätet (Anonymer Kommentar zu Platons Theätet, bearbeitet von H. Diels, W. Schubart, J. L. Heiberg; Berliner Klassikertexte II. 1905) folgendes: „Es gibt auch noch ein anderes etwas frostiges Vorgespräch von ungefähr gleicher Zeilenzahl. Die Anfangsworte (an den Diener gerichtet) lauten: ‚Bringst du, Bursche, das auf den Theätet bezügliche Gespräch?' Das echte dagegen ist das, dessen Anfang lautet: ‚Eben, mein Terpsion.' Platon scheint zunächst den Dialog unmittelbar dramatisch gestaltet zu haben, indem sich Sokrates mit Theodoros und Theätet unterhält, dann aber fügte er, erfindungsreich wie er war, das Vorgespräch hinzu, das die Sache so darstellt, als teilte Euklid dem Terpsion mit, was er von Sokrates gehört hatte. Euklid aber gehörte zu den namhaften Sokratikern und war der Stifter der sog. Megarischen Schule, die späterhin einer mehr sophistischen Richtung verfiel. Er widmete also das bedeutsame Gespräch einem nicht unbedeutenden Mann. [So erklärt sich die unmittelbare dramatische Form]; denn man glaube doch nicht an den Grund, den er selbst angibt, nämlich, daß er dadurch die störenden Einschiebsel habe meiden wollen, als da sind: ‚Und ich sagte', ‚Und ich erwiderte' und in bezug auf den Antwortenden ‚Er stimmte bei' und ‚er war nicht einverstanden'. Denn wie oft hat er sich dieser Darstellungsweise bedient, ohne sich irgendwie daran zu stoßen."

Diese Mitteilung ist in mehr als einer Hinsicht bemerkenswert. Sie gibt uns erstens über die Tatsache Auskunft, daß es an Stelle unseren jetzigen, des „echten", noch ein anderes Vorgespräch gegeben habe, das die Szene allem Anschein gleich in das Haus des Euklid verlegte. Und sie klärt zweitens die etwas befremdende Erscheinung auf, daß hier eigentlich zwei selbständige, einfach dramatische Dialoge zu einer Einheit zusammengeschoben sind, ohne daß der Hauptdialog dadurch etwas gewinnt.

Was nun das erstere anlangt, so folgt aus der Mitteilung nicht etwa die Unechtheit des anderen Proömiums in dem Sinne, daß es überhaupt nicht von Platon herrühre — wer sollte denn und aus welchem Grunde darauf gekommen sein, ein solches Proömium zu fälschen? — sondern nur in dem Sinn, daß Platon selbst ein früheres Vorgespräch durch ein späteres ersetzte, welches letztere

er dann aus sehr begreiflichen Gründen als das „echte" bezeichnete. Darüber habe ich meine Meinung bereits in einem Aufsatz in den Jahrb. f. Phil. u. Pädog. 1907, I. Abteil., Bd. 19, S. 266, geäußert. Man kann daraus für die Chronologie des Dialogs vielleicht einige Schlüsse ziehen, worauf indes des Näheren einzugehen nicht dieses Ortes ist.

Was das zweite anlangt, so erklärt sich dadurch auf das Einfachste und, wenn ich recht sehe, auf das Einleuchtendste die auffallende und in der platonischen Schriftstellerei einzig dastehende Tatsache, daß ein rein dramatischer Dialog wie der unsere noch ein Proömium hat. Platon hatte den Hauptdialog bereits fertig ausgearbeitet, als ihn irgendwelche persönliche und zugleich Zeitverhältnisse bestimmten, noch ein Proömium hinzuzufügen. Nur fasse man die Sache nicht so auf, als hätte Platon den Hauptdialog auch bereits für sich veröffentlicht gehabt. Das ist gewiß nicht der Fall gewesen, wie denn auch die Worte unseres Kommentars dazu keinen Anhalt geben. Diese Worte geben eine so natürliche und an Selbstverständlichkeit grenzende Lösung der ganzen, viel behandelten Frage, daß sie einem vorkommen wie das Ei des Kolumbus. Vor allem hat auch die Vermutung des Kommentators, daß der Hinweis auf die angebliche Beschwerlichkeit des ewigen „sagte er", „sagte ich" usw. nicht ernst gemeint sei, nicht weniger als alles für sich; sie entspricht ganz dem gerade für solche Fälle so charakteristischen Humor des Platon. Freilich wird dadurch manchen geistreichen Vermutungen, die man an die betreffenden Äußerungen Platons geknüpft hat, der Boden entzogen.

Welcher Grund es nun gewesen sein mag, der den Platon zur nachträglichen Beifügung des Vorgespräches veranlaßt hat, darüber sind natürlich nur Vermutungen möglich. Ob er dem Theätet auch abgesehen von dem Hauptdialog dadurch ein Denkmal habe setzen wollen und zwar aus Anlaß seines Todes, wie Heinrich Vogt in einer gelehrten und lehrreichen Abhandlung (Bibl. mathem. Dritte Folge 1910, X. Bd., S. 97—155) meint, oder ob er seinem Freunde Euklid seine Hochachtung habe bezeugen wollen, wie der alte Kommentator meint, oder ob beides vereint in Platon den Entschluß weckte, dem vollendeten Dialog diese Einleitung vorauszuschicken, oder was sonst bei der Sache mitgewirkt hat, können wir nicht mit Sicherheit entscheiden.

Die Zeit, in die das Vorgespräch das Hauptgespräch selbst verlegt, ist das Todesjahr des Sokrates (399 v. Chr.),

der bereits angeklagt ist; ein Umstand, der, nebenbei bemerkt, nicht recht stimmt mit den häufigen Besuchen, die Euklid noch zur Vervollständigung seiner Aufzeichnung bei Sokrates in Athen gemacht haben will. Davon ist natürlich völlig zu trennen die Frage nach der Zeit der Abfassung des Dialogs. Darüber gibt das Vorgespräch nur einen sehr unsicheren Anhalt durch die Erwähnung einer Schlacht bei Korinth, in der Theätet seine tödliche Verwundung davonträgt. Es kann damit gemeint sein entweder die Schlacht im Jahre 394 zwischen den Athenern und Lakedämoniern, welche letztere unter Führung des Agesilaos den ersteren eine vollständige Niederlage beibrachten, oder die im Jahre 368 geschlagene Schlacht zwischen den Athenern unter Chabrias und den Thebanern. Über diese viel verhandelte Frage, die den möglichen Spielraum für die Abfassung auf mindestens 26 Jahre ausdehnt, sei hier nur so viel bemerkt, daß jetzt nicht wenige Gelehrte sich für das spätere Datum entscheiden.

Das Vorgespräch spielt sich in Megara ab, der bekannten, nahe der Landenge von Korinth, eine halbe Stunde landeinwärts vom Saronischen Meerbusen gelegenen Nachbarstadt Athens. Der Name ihrer hier erwähnten Hafenstadt war Nisaea. Die Unterredner Eukleides und Terpsion sind Bürger von Megara. Beide sind treue Anhänger des Sokrates. Über Eukleides geben die oben mitgeteilten Worte des alten Kommentars Auskunft. Platon selbst hat nach dem Tode des Sokrates eine Zeitlang bei ihm in Megara geweilt. Was den Terpsion betrifft, so wird er, ebenso wie Eukleides, auch im Phaidon erwähnt als anwesend bei den letzten Unterhaltungen des Meisters im Gefängnis.

[2]) S. 30. Hieraus geht hervor, daß Terpsion seinerseits auch erst an diesem Tage zurückgekehrt ist.

[3]) S. 31. Erineon ist ein Flecken in Attika am Flusse Kephissos.

[4]) S. 31. Die dialogische Form hinderte den Platon hier dem Leser mitzuteilen, daß sich die Unterredner mittlerweile in das Haus des Eukleides begeben haben, wo nun die Vorlesung beginnen soll. Der Leser denkt sich das leicht hinzu.

[5]) S. 31. Mit diesem Kapitel beginnt das Hauptgespräch, dessen Schauplatz eine Ringschule (Gymnasium) in Athen ist. Beteiligt an demselben sind neben Sokrates der ausgezeichnete Mathematiker Theodoros aus Kyrene in Nordafrika und Theätet. Theodoros scheint sich zeitweise in Athen aufgehalten zu haben. Er ist dem Dialog zufolge ein Freund einerseits des

Sokrates, anderseits des Protagoras. Platon ist vielleicht auf seiner ersten großen Reise mit ihm in Kyrene in Berührung getreten. Zur Zeit des Gespräches erscheint er als ein schon in den Jahren stehender Mann. Während er nur hilfsweise in das Gespräch eingreift, ist der eigentliche Mitunterredner des Sokrates der jugendliche, hochbefähigte Theätet. Über seine Person gibt einerseits das Vorgespräch, anderseits das vorliegende Kapitel selbst Auskunft. Theätet tritt ebenso wie Theodoros auch noch in dem auch äußerlich von Platon mit dem Dialog Theätet in Verbindung gesetzten Dialog Sophistes auf. Theodoros außerdem noch im Politikos. Wie in unserem Dialog, so zeigt sich auch in Sophistes Theätet als ein Jüngling von edler Wißbegier, von liebenswürdiger Bescheidenheit und trefflicher Auffassungsgabe. Außer Theätet wohnen der Unterredung noch einige junge Freunde des Theätet als stumme Personen bei, von denen einer (S. 33, 8) als der jüngere Sokrates bezeichnet wird.

[6]) S. 35. Mit dem hier berührten und gleich wieder fallen gelassenen Verhältnis zwischen Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) und Weisheit (*σοφία*) hat es für Platon seine eigene Bewandtnis. „Wissenschaft", wie man *ἐπιστήμη* zunächst zu übersetzen geneigt und für viele Fälle auch berechtigt ist, bezeichnet ja eigentlich schon die oberste Stufe dessen, was wir im Gebiete der Erkenntnis erreichen können. Indes die *ἐπιστήμη* ist ein relativer Begriff (vgl. Repl. 438 C f.); sie erfordert immer noch die Hinzufügung des Gebietes, auf das sich das Wissen bezieht. Und die Zahl dieser Gebiete ist um so größer, als auch, wie es hier geschieht, die ganze Technik mit unter diesen Namen befaßt werden kann. Es gibt infolgedessen für Platon eine Stufenfolge der *ἐπιστῆμαι*, d. h. der Wissenschaften mit ihren Wissensgebieten. Die auszeichnende Stellung aber der Weisheit (*σοφία*) besteht darin, daß sie die *ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*, die Wissenschaft der Wissenschaften ist. Sie ist es, die, ohne daß sie mit dem Detail jeder Einzelwissenschaft vertraut zu sein braucht, doch jeder Wissenschaft und Kunstfertigkeit ihre eigentliche Aufgabe zu bestimmen und ihr demgemäß ihren Rang, ihre Stellung, ihre Bedeutung für das Ganze anzuweisen hat. Die platonische Philosophie ist im tiefsten Grunde Ethik und daraus erklärt sich auch ihr teleologischer Grundcharakter. Die Idee des Guten ist die letzte, bestimmende Macht für alles und jedes. Die Weisheit aber ist nichts anderes, als die irdische Vertreterin und Verkünderin dieser Idee des Guten: durch die deutliche Erkenntnis des obersten Zweckes aller

Dinge zu sicherem Überblick über das Ganze befähigt und berufen, weiß sie für jegliches Wissensgebiet den eigentlichen, im Verhältnis zum Ganzen geltenden Zweck zu bestimmen. Das zeigt sich am klarsten aus einer Stelle der Republik (428 B ff.), die etwa so lautet: „Es gibt viele und vielerlei Wissenschaften in dem Gemeinwesen. Aber weder durch die Wissenschaft der Zimmerleute, noch durch die der Metallarbeiter, noch durch die der Landwirte wird es bewirkt, daß das Gemeinwesen als wohlberaten und weise bezeichnet wird, sondern durch die Wohlberatenheit der das Ganze leitenden Staatshüter. Sie, die Regenten, wenngleich an Zahl die geringste Klasse des Ganzen, sind die Inhaber der Weisheit, die bewirken, daß der ganze Staat weise genannt wird. Sie sind die Vertreter derjenigen Wissenschaft, welche allein unter den übrigen Wissenschaften Weisheit genannt werden darf (*ἣν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι*). Die *σοφία* ist also *ἐπιστήμη*, aber eben diejenige *ἐπιστήμη*, die allen Wissenschaften ihr mit dem Heile des Ganzen harmonierendes Ziel bestimmt, also die Wissenschaft der Wissenschaften. Sie erkennt die Idee des Guten, von der Platon (Repl. 505 B) sagt, daß ohne sie, hätten wir auch alle übrigen Wissenschaften, uns nichts nütze ist. Im Charmides steht an der Stelle der *σοφία* noch die *σωφροσύνη* als *ἐπιστήμη ἀγαθοῦ* p. 174 D, und die lange, vorhergehende Ausführung über *ἐπιστήμη ἐπιστημῶν* zeigt gleichfalls das verwandte Verhältnis. So auch bei Xenophon. Die platonische Philosophie ist, wie gesagt, im innersten Kerne praktische Philosophie, daher denn die *σοφία* auch diese allbeherrschende Stellung erhält. Uns ist die Weisheit auch auf die letzten und obersten Zwecke des Lebens gerichtet, aber wir würden sie doch nicht in ein so bestimmtes Verhältnis zu den Wissenschaften setzen.

[7]) S. 35. „Esel sitzen". Der Scholiast gibt folgende Erklärung: Die Knaben nannten beim Spiele die Sieger „Könige", und was die Könige den anderen befahlen, das taten diese gehorsam, die Besiegten aber nannten sie „Esel". Wohl weil diese sich bücken und es sich gefallen lassen mußten, daß der König sich auf ihren Rücken setzte.

[8]) S. 36. Theätet verfällt zunächst in denjenigen Fehler, welchen uns Platon in seinen früheren Dialogen mehrfach an den Mitunterrednern des Sokrates vorführt, z. B. im größeren Hippias und im Menon, nämlich daß der zur Bestimmung eines Begriffes Aufgeforderte nicht auf den durch Merkmale zu bestimmen-

den Inhalt sein Augenmerk richtet, sondern sich mit der Anführung von Beispielen hilft, also statt in den Inhalt, in den Umfang des Begriffes greift, aus dem ein und die andere Art (species) aufgezählt wird. Wie sehr der Anfänger und überhaupt der weniger Gebildete zu diesem Fehler neigt, kann man noch heute oft genug beobachten. Unser Theätet aber unterscheidet sich von einem Hippias oder Menon dadurch, daß er sich alsbald zurechtfindet und eine höchst interessante Probe seines Verständnisses gibt.

9) S. 38. Es handelt sich um die Frage der Kommensurabilität der Flächen und Seiten derjenigen Reihe von Quadraten, die anfangend von dem Quadrat mit einem Quadratfuß Flächeninhalt, das nächste Glied immer um einen Quadratfuß größer sein läßt, als das vorhergehende. Die Konstruktion vollzieht sich bei jedem Gliede vorwärts einfach nach dem pythagoreischen Lehrsatz, indem die Diagonale des ersten Quadrates die eine, die einfüßige Seitenlänge die andere Kathete des rechtwinkligen Dreiecks bildet, dessen Hypotenuse dann wieder als die eine Kathete mit der einfüßigen Seitenlänge als anderen Kathete das weitere rechtwinklige Dreieck bildet, usw., so daß also immer aus der Hypotenuse des letzten Dreiecks und der einfüßigen Seitenlänge sich die Katheten des neuen rechtwinkligen Dreiecks bilden. Die Hypotenusen stellen dann die Seitenlängen der immer um einen Quadratfuß Fläche wachsenden Quadrate dar. Dabei ergibt sich, daß nur die Quadrate von 4, 9, 16 Quadratfuß Flächeninhalt sowohl der Fläche wie der Seitenlänge nach kommensurabel sind, während die zwischenliegenden Quadrate wohl der Fläche, aber nicht der Seitenlänge nach miteinander meßbar sind; z. B.: das Quadrat von 9 Quadratfuß Fläche ist, wie alle Quadrate der ganzen Reihe, der Fläche nach mit dem einfüßigen meßbar, und hat dabei eine Seitenlänge von drei Fuß, die durch die Seite des einfüßigen (und vierfüßigen) Quadrates meßbar ist. Dagegen sind die Quadrate von 5 oder 6 oder 7 oder 8 Quadratfuß Flächeninhalt zwar ihrer Fläche nach mit dem einfüßigen meßbar, nicht aber ihrer Seitenlänge nach. Die Kommensurabilität der Flächen stellt sich dem Auge sofort dar, wenn man ein Rechteck konstruiert, das durch Aneinanderreihung so vieler einfüßiger Quadrate entsteht, als das betreffende Quadrat an Quadratfußen Inhalt hat. Daher die Bezeichnung προμήκη „oblong". Die in beiden Beziehungen meßbaren werden mit einem uns sonderbar klingenden Namen „Längen (μήκη)" genannt, die anderen προμήκη „oblong" oder anders-

längig (ἑτερομήκη). Also mit unserer Bezeichnungsweise dargestellt: $\sqrt{3}$, $\sqrt{5}$, $\sqrt{6}$, $\sqrt{7}$, $\sqrt{8}$ sind irrational, dagegen $\sqrt{4}$, $\sqrt{9}$, $\sqrt{16}$ usw. sind rational. Es ist also das in der Geschichte der Mathematik so wichtige Problem der Irrationalität, das hier behandelt wird und das gerade den Platon, wie einige andere Stellen dartun, besonders interessiert hat. Offenbar haben Theodoros und Theätet tatsächlich große Verdienste um die Aufklärung dieser für die damalige Zeit besonders schwierigen Frage des Irrationalen, und man wird nicht fehlgehen, wenn man in dem, was der Dialog vorträgt, die tatsächlichen Leistungen beider Männer dargestellt sieht. Darüber handelt ebenso eingehend wie überzeugend die obenerwähnte Abhandlung von H. Vogt, der den Anteil beider an der Ergründung des Irrationalen S. 105 und 113 so formuliert: „Theodoros von Kyrene hat die Längen der irrationalen Quadratwurzeln von $\sqrt{3}$ bis $\sqrt{17}$ mit Hilfe des rechtwinkligen Dreiecks konstruiert. Es standen ihm dazu alle Konstruktionsmöglichkeiten zur Verfügung, die wir kennen, und die es überhaupt gibt." Und was den Theätet anlangt: „Der wirkliche Fortschritt Theätets liegt nicht darin, daß er je die rationalen und irrationalen Linien sprachlich und begrifflich *εἰς ἓν συνέλαβεν*, sondern wie er es tat, nämlich durch die Bezeichnungen *μῆκος* und *δύναμις*".

Es liegt hier also ein Verfahren vor, das zwar auf regelrechte Definition hinführt, aber in der zunächst vorliegenden Gestalt eigentlich eine Umkehrung der ganzen Behandlung darstellt. Denn Sokrates will die *ἐπιστήμη* definiert wissen, d. h. es soll eine richtige Zusammenfassung ihrer charakteristischen Merkmale gegeben werden. In dem Beispiel des Theätet dagegen steht die Sache zunächst so, daß eine neue Unterscheidung von Quadratseiten entwickelt und sachlich (konstruktiv) nach ihren Merkmalen festgestellt wird. Es sind also die Merkmale für die Unterscheidung zweier Arten von Quadratseiten gegeben, für welche Arten die Bezeichnungen noch fehlen. Und diese gibt eben Theätet. Erst nachdem dies geschehen, kann nun streng genommen das eigentliche Definitionsverfahren eintreten. Denn nun kann man sagen, *μῆκος* ist eine Seitenlänge von der und der Art, *δύναμις* eine Seitenlänge von der und der Art. In dem Beispiel des Theätet liegt also ein heuristischer Gedankengang vor, dessen Resultat dann analytisch zu einer Definition benutzt werden kann, während Sokrates es eigentlich auf ein rein analytisches (logisches) Verfahren abgesehen hat.

Es bleibt nun noch die Frage zu erledigen, weshalb die Reihe nicht, wie es die Sache an sich forderte, mit $\sqrt{2}$ beginnt, sondern erst mit $\sqrt{3}$. Dies klärt sich nach einer Bemerkung Cantors dadurch auf, daß $\sqrt{2}$ bereits von den Pythagoreern als irrational erkannt und festgestellt worden war. Platon wollte den Theodoros nur seine eigene Entdeckung aussprechen lassen, nicht das, was er von seinen Vorgängern überkommen hatte.

[10]) S. 40. Die eben durch unseren Dialog so berühmt gewordene Hebammenkunst des Sokrates ist im Grunde weiter nichts als eine Veranschaulichung des Wesens philosophischer Forschung, wie sie durch den Charakter der philosophischen Erkenntnis bestimmt wird. Diese philosophische Erkenntnis besteht in den notnotwendigen und allgemeinen Wahrheiten, die gleichmäßig jeder menschlichen Vernunft innewohnen, aber nicht durch Beobachtung äußerer Data oder bloße historische Mitteilung, sondern nur durch eigenes Denken einem jeden zu klarem Bewußtsein kommen können. Sie ist das Eigentum eines jeden, aber sie liegt verborgen in den Tiefen des Geistes als dessen wertvollster Schatz. Diesen Schatz muß der Besitzer aber erst heben, um in seinen vollen Besitz zu gelangen, d. h. die philosophische Wahrheit muß selbstdenkend erkannt werden. Das Geheimnis der Philosophie liegt in dem Verhältnis der unmittelbaren, an sich dunkeln Vernunfterkenntnis zu dem Bewußtsein. Dieses Verhältnis bestimmt Platon durch seine zwischen Bildlichkeit und Wirklichkeit in einer gewissen schwankenden Mitte sich haltenden Lehre von der durch Denken zu erlangenden Wiedererinnerung. Durch sie gewinnen wir den ursprünglichen, aber durch den selbstverschuldeten Sturz in das Erdenleben völlig verdunkelten Besitz der Seele allmählich wenigstens bis zu einem gewissen Grade wieder, d. h. wir werden uns desselben bewußt. Platon macht dies im Menon deutlich durch ein aus der Geometrie gewähltes Beispiel. Er läßt da einen jungen Sklaven durch Sokrates die Aufgabe stellen, ein Quadrat zu finden, das doppelt so groß ist, wie ein gegebenes. An der Hand der Zeichnung kommt der Sklave Schritt für Schritt durch eigenes Nachdenken zur richtigen Lösung. Ganz ähnlich steht es nach Platon mit der Auffindung philosophischer Wahrheiten. Indes darf doch dabei ein wichtiger Unterschied nicht übersehen werden, auf den Platon im Menon nicht hinweist. Die mathematischen Wahrheiten haben wir zwar auch wie die philosophischen in uns als Wahrheiten a priori, aber man kann sie dem Lernenden zeigen, man kann

sie ihm vordemonstrieren. Philosophische Wahrheit dagegen muß man finden, und der Lehrer kann dabei den Lernenden nur im Suchen leiten. Er kann sich nicht seines Gedankenganges so bemeistern, daß er ihn gleichsam zwänge mit ihm immer gleichen Schritt zu halten, wie das der Mathematiker durch seine Demonstrationen kann, sondern er kann den Gedankengang des Schülers nur führen und leiten. Für den Jünger der Philosophie fehlt das Nötigungsmittel, das dem Mathematiker an Zeichnung und Rechnung zu Gebote steht, er ist ganz auf das reine Denken in bloßen Begriffen angewiesen. Es können ihm zwar äußerlich, historisch, Resultate und Grundsätze mitgeteilt werden, aber nur das eigene Denken kann sie uns wirklich einleuchtend machen. Solange man sie nicht als unbedingtes und ursprüngliches Besitzstück der eigenen Vernunft anerkannt hat, haben sie für den Philosophierenden nicht den Charakter philosophischer Wahrheit. Und das ist eben nur möglich durch Selbstdenken.

Die Hebammenkunst des Sokrates ist nun nichts anderes, als die Kunst, den Blick des Schülers in das eigene Innere zu lenken, um sich nach und nach in dem Dunkel desselben zurechtzufinden und die notwendigen und allgemeinen Wahrheiten klar zu erkennen, die allen unseren Beurteilungen in Leben und Wissenschaft als letzter Widerhalt zugrunde liegen. Sokrates erreicht dies durch die fragende Leitung der Gedanken, durch die sog. katechetische Methode, die man eben deshalb auch die Sokratische Methode nennt. Sie ist in der Tat geeignet, ihren Zweck zu erfüllen, wo es sich, wie bei Sokrates, um Erörterung einfacher Wahrheiten der Lebensweisheit und Lebensklugheit handelt. Für größere und schwierigere Zusammenhänge dagegen, die schon einen weiteren Überblick erfordern, ist diese Methode von fraglichem Wert. Dies zeigt sich auch in der Anwendung derselben bei Platon, der sie bekanntlich zum Gesetz seiner ganzen Schriftstellerei gemacht hat. Wirklich gelungene Beispiele dieses Selbstauffindens der Wahrheit unter Leitung des Meisters Sokrates sind doch nur in einer Anzahl von Dialogen und zwar minder umfangreichen gegeben, während andere den Mitunterredner zur Rolle des bloßen Jasagens, mit manchmal sogar etwas zweifelhaftem Werte des Ja, verurteilen und in den größeren Werken, wie im Staat, dem Timäus, den Gesetzen, gar bald der Lehrvortrag zu seinem Rechte kommt. Unser Dialog nimmt in dieser Hinsicht eine Art Mittelstellung ein.

11) S. 42. Dies ist die einzig sinngemäße Wiedergabe dieser Stelle, deren richtige Bedeutung deshalb verkannt worden ist, weil die im Griechischen so häufige parataktische Fügung an Stelle der eigentlich zu erwartenden hypotaktischen (die Worte nämlich *ἐνίοτε μὲν — ἀληθινά* sind dem Sinne nach untergeordneter Satz) die Übersetzer und Erklärer irre führte. Nur der neu gefundene griechische Kommentar weist auf das Richtige hin. Dieser Kommentar verrät überhaupt durchweg eine klare und nüchterne Auffassung, die uns gewiß in der größeren Masse des leider verloren Gegangenen noch manchen Dienst geleistet hätte.

12) S. 43. Was die 151 A und B erwähnten Personen anlangt, so war Aristides der Enkel des berühmten Aristides. Er kommt mit seinem Vater Lysimachos auch im Dialog Laches vor. Prodikus aber ist der bei Platon oft erwähnte berühmte Sophist, der von der Insel Keos stammte.

13) S. 43. Das Dämonium, der Schutzgeist des Sokrates, tritt hier genau in seiner von Sokrates selbst in der Apologie 31 D gekennzeichneten negativen Bestimmung als Warner und Abmahner auf. Es ist also nicht die in Sokrates mächtige Kraft des Selbstdenkens, sondern etwas Mantisches: ein inneres Orakel. Es ist eine innere Warnungsstimme, die sich nicht auf den sittlichen Wert, sondern auf den Erfolg einer Handlung bezieht, nur dieser ist das dem Menschen Verborgene und wie alles Zukünftige ein Gegenstand der Mantik. Das Dämonium des Sokrates ist mithin keine Quelle der Erkenntnis sittlicher und überhaupt philosophischer Wahrheiten. Es ist vielmehr praktischer Takt, ein scharfes Gefühl für das der eigenen Individualität Angemessene, wie es nur Naturen eigen sein kann, die, in sich fest gegründet, eine instinktive Sicherheit in Abweisung des ihrer Eigenart Unzuträglichen haben. Man vergleiche die folgenden Worte Rankes (Zur eigenen Lebensgeschichte, S. 302 f. aus einem Brief an seinen Bruder): „Du wirst begreifen und billigen, daß ich doch zuletzt auch diesen Antrag (einen Ruf nach Göttingen) ablehnte. Gründe waren für und wider; was mich entschied, war eine ganz unbedingt gebietende innere Stimme, welche Nein sagte. Dieser folgte ich: und trat zurück. Ich muß nun freilich einigen Tadel über mich ergehen lassen; doch bereue ich keinen Augenblick; ich bin überzeugt, daß ich recht getan habe. Ich wünsche nur, daß ich in allen wichtigen Angelegen-

heiten meines künftigen Lebens einen ähnlichen Warner in mir vernehme."

14) S. 45. Daß *ἐπιστήμη* hier nicht in seiner an sich ersten und vorwaltenden Bedeutung „Wissenschaft" zu nehmen ist, zeigt dieser erste eigentliche Definitionsversuch so gut wie die ganze bisherige Erörterung. Denn die Gleichsetzung von Wissenschaft und Wahrnehmung hat von vornherein einen so wenig annehmbaren Sinn, daß man sie weder dem Theätet zutrauen, noch für die Auffassung der Hörer zulässig finden kann. Bei Wissenschaft schwebt jedem unwillkürlich die Vorstellung einer gewissen Systematik, eines systematischen Ganzen von Erkenntnissen vor. Daran aber ist, wie alles folgende zeigt, nicht zu denken. Soviel ich weiß, hat auch kein Übersetzer sich dieses Wortes bedient. Aber auch das Wort Erkenntnis, das eine Anzahl Übersetzer hier und im folgenden für *ἐπιστήμη* wählen, gibt den Begriff nicht hinreichend klar und scharf wieder. Sagt „Wissenschaft" zu viel, so sagt „Erkenntnis" hier zu wenig. Denn für Platon liegt in dem Wort immer wenigstens eine Hindeutung auf eine mittelbare Erkenntnis, auf Erkennen durch Begriffe und Denken. Dasjenige Merkmal, auf das es, wie aus der ganzen weiteren Ausführung ersichtlich, dem Platon hier vor allem ankommt, ist das des Fürwahrhaltens mit vollständiger Gewißheit. Dafür aber bietet sich uns im Deutschen als durchaus entsprechend das Wort „Wissen". Für dieses Wort also haben wir uns in Übereinstimmung mit einer Anzahl Übersetzer entschieden.

Die Frage nach Bedeutung und Wesen des Wissens (*ἐπιστήμη*) war eine damals viel erörterte und auch schriftstellerisch mehrfach behandelte. So hatte nach Laertius Diogenes (II, 121) Kriton ein Buch geschrieben *περὶ τοῦ γνῶναι ἢ περὶ ἐπιστήμης, τί τὸ ἐπίστασθαι*, auch von Simon dem Schuster (Sokratiker) und dem Thebaner Simmias (Pythagoreer) und anderen gab es Abhandlungen darüber. Die Definition *ἐπιστήμη ἐστὶν αἴσθησις* wird also nicht auf Theätet zurückzuführen sein, ist ihm vielmehr als gangbare und viel erörterte Meinung (vgl. 179 D) von Platon nur in den Mund gelegt. Sie lag an sich für das gemeine Bewußtsein auch nahe genug, da alle unsere Erkenntnis mit der Sinnesanschauung beginnt, die sich uns durch die Empfindung als unmittelbarster Stoff der Erkenntnis darbietet. Daß die Erkenntnis aber nicht alle aus der Sinnesanschauung entspringt, dies sich klar zu machen, erforderte schon eine tiefere Betrachtungsweise, die nicht jedermanns Sache ist. Wenn

also die vorliegende Definition so wenig wie die weiterhin folgenden dem Theätet selbst gehört, so hat sie in dieser Fassung auch nicht unmittelbar den Protagoras zu ihrem Urheber. Da aber des Protagoras Hauptsatz von dem Menschen als Maß aller Dinge (homo mensura-Satz) seine nächstliegende und einleuchtendste Begründung durch die Berufung auf die Subjektivität der Sinnesanschauung und Empfindung erhält, so erklärt es sich leicht, wie der Protagoreische Satz sich ohne weiteres an die Stelle unserer Definition einschiebt. Doch sei gleich hier bemerkt, daß weiterhin die Erörterung des Protagoreischen Satzes unvermerkt aus dem Gebiete der reinen Sinnesanschauung (Wahrnehmung) in das der Meinung und des Urteils übergreift, gegenüber der Definition eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, die sich aus dem viel weiteren Umfang des Protagoreischen Satzes wie von selbst ergab. Schon in dem Ausdruck *φαίνεται* (erscheint) 152 A liegt der Keim zur Erweiterung des Subjektivismus über das Gebiet der Sinnesanschauung hinaus. Denn das *φαίνεσθαι* hat seinen Geltungsbereich ebenso im großen Gebiete der Meinung (*δόξα*), also des Urteils. Protagoras selbst hatte offenbar zwischen *αἴσθησις* und *δόξα* gar nicht grundsätzlich geschieden. Sein eigentliches Absehen ist nach allem, was wir vor uns haben, auf das Meinen gerichtet als ein subjektiv immer Gültiges, also für jeden Wahres. In der Begründung aber hatte er sich jedenfalls sehr häufig auf die sinnliche Wahrnehmung bezogen als auf das seinen Standpunkt am schlagendsten Rechtfertigende. Dieses Durcheinander der Gesichtspunkte gereicht der ganzen Besprechung dieser ersten Definition nicht eben zum Vorteil.

15) S. 45. Protagoras, der berühmteste Vertreter der älteren Sophistik, war um 480 v. Chr. in Abdera geboren, war also einige Jahre älter als Sokrates. Sein Tod fällt in das Jahr 411 v. Chr., also mehr als zehn Jahre vor die Zeit, in welcher unser Gespräch gehalten gedacht wird. Die griechischen Lande durchwandernd und in den größeren Städten verweilend, gelangte er als Lehrer der Weisheit und Tugend, wie er sich selbst nannte, zu höchstem Ansehen, nicht am wenigsten in Athen, wo er sich mehrfach längere Zeit aufhielt. Ebenda verfiel er auch der Anklage der Gottlosigkeit. Er floh aus Athen und fand auf der Flucht seinen Tod im Meere. Seine bekannteste Schrift war diejenige, die dem folgenden Abschnitt in unserem Dialog zugrunde liegt. Sie führte wahrscheinlich den Titel *Ἀλήθεια* (Wahr-

heit), auf welchen 161 C und sonst angespielt zu werden scheint. Doch wird auch ein anderer Titel der Schrift genannt, nämlich *Καταβάλλοντες*. Seine Lehre, im allgemeinen aus dem Text ersichtlich, kann doch im einzelnen nur mit Vorsicht aus der platonischen Darstellung rekonstruiert werden, da Platon sie nicht abgesondert für sich gibt, sondern teils in engem Zusammenhang mit der Bewegungslehre des Heraklit, teils mit vielfachen Ergänzungen und Erläuterungen, auf deren mutmaßliche Bedeutung weiterhin noch hingewiesen werden wird.

[16]) S. 45. Man hat die Lehre des Protagoras neuerdings mehrfach so aufgefaßt, als sei der Satz vom Menschen als Maß der Dinge im Sinne nicht der individuellen Subjektivität zu nehmen, wie es nach Platons Darstellung unzweifelhaft der Fall ist, sondern einer im Wesen des menschlichen Geistes überhaupt begründeten Subjektivität, eine Lehre, der zufolge Protagoras eine Art Vorläufer von Kant wäre. Allein ganz abgesehen davon, daß das Zeugnis des Platon — dessen Gültigkeit die Vertreter dieser Auffassung freilich leugnen — so entschieden gegen diese Auffassung spricht, läßt schon jedes Fehlen einer Andeutung bei Protagoras, daß hinter dieser Erscheinung der Dinge noch etwas anderes (das Ding an sich) steckt, diese Vergleichung mit Kant als unzutreffend erscheinen, von den weiteren Unterschieden der Lehre gar nicht zu reden.

[17]) S. 46. Die Worte lassen ziemlich deutlich erkennen, daß, was nun folgt, in der Schrift des Protagoras selbst nicht zu lesen war. Es scheint eine Weiterbildung seiner Lehre zu sein, die mit einiger Wahrscheinlichkeit von Dümmler und anderen (vgl. Zeller I[5], 1098f.) dem Aristipp zugeschrieben wird. Wenn übrigens die Lehre des Heraklit hier eng verbunden, ja geradezu verschmolzen mit Gedankengängen des Protagoras erscheint, so ist das nicht so aufzufassen, als hätte auch Heraklit schon einen ähnlichen erkenntnistheoretischen Standpunkt vertreten. Das ist nicht der Fall; denn Heraklit hatte ja im Feuer den Träger alles Werdens, der zugleich das feststehende Gesetz desselben war. Er erkennt also die Objektivität des Werdens an, das sich für alle Menschen in der nämlichen Ordnung vollzieht.

[18]) S. 46. Die Verse finden sich Ilias 14, 201. 302. Homer war die Autorität, die den Griechen über alles ging. Mit ihr suchten sich daher alle zu decken, die ihren Landsleuten eine neue Weisheit auftischten und schmackhaft machen wollten. Als Vertreter der tragischen Kunst gilt Homer deshalb, weil er die Hauptquelle

für alle Tragödiendichter war. Epicharm, der Begründer der dorischen Komödie, lebte in Syrakus in der ersten Hälfte des 5. Jahrh. v. Chr.

19) S. 48. Geht auf Ilias 8, 17f. Die sonderbare Deutung scheint darauf zurückzugehen, daß *σείρ* (gen. *σειρός*) Sonne bedeutet (vgl. *Σείριος*, Sirius); das goldene Seil (*σειρὴ χρυσείη*) des Homer bot also den Anklang an *σείρ*.

20) S. 49. In diesem Abschnitt wird der Standpunkt des Protagoras durch die anscheinende Relativität unserer Vorstellungen auch gegenüber Gegenständen der mathematischen (reinen) Anschauung, die doch unserer Erkenntnis den sichersten Widerhalt zu geben scheint, geschützt. Es geschieht dies mit Hilfe von Vergleichungsbegriffen, diesen tückischen Irreleitern und Verblendern der philosophierenden Vernunft, deren oberste, die sog. Reflexionsbegriffe, durch ihre Amphibolie in der Geschichte der Philosophie so viel Schaden gestiftet und u. a. den großen Irrtum des ganzen Leibnizschen Philosophems verschuldet haben. Die Vergleichungsbegriffe sagen über das Wesen der Dinge für sich gar nichts aus, sondern betreffen bloß unsere Auffassung derselben im Verhältnis zu anderen Gegenständen. Erst Aristoteles hat durch seine Aufstellung der Kategorie *πρός τι* wenigstens die zunächst nötige logische Aufklärung gegeben, während Platon logisch darüber noch keineswegs völlig orientiert ist. Ja, er wurde durch die Konsequenzen seiner Ideendialektik geradezu gehindert, hier klar zu sehen. Denn er hat auch Ideen des Gleichen, des Größeren und des Kleineren (Phaed. 75 C), mußte also auch den entsprechenden Begriffen eine gewisse selbständige Geltung beimessen. Auch unser vorliegendes Rätsel bleibt ungelöst, obschon man merkt, daß Platon der mathematischen Anschauung ihr Recht widerfahren lassen möchte. Sechs Würfel bleiben sechs Würfel, behalten also ihre Größe, mag man sie nun mit zwölf oder mit vier vergleichen. Sie sind nicht größer oder kleiner geworden in bezug auf sich selbst, sondern nur im Verhältnis zu anderen, was an ihrer eigenen Größe nichts ändert.

21) S. 49. Der Vers des Euripides (Hippol. 612) lautet: „Die Zunge hat den Eid geschworen, nicht das Herz."

22) S. 51. Dieser, auf die Situation des Theätet hier, wie man sofort sieht, nur ironisch angewandte Ausspruch hat seinen tiefen und ernsten Sinn. Iris, als Götterbotin, bietet dem Platon ein treffendes Bild für den

Beruf der Philosophie als Vermittlerin zwischen Himmel und Erde. Sie ist nach Hesiod die Tochter des Thaumas, der Bewunderung, und eben dies gibt dem Platon Anlaß zu seiner schönen Bemerkung über den Ursprung der Philosophie. Man hat darüber gestritten, ob die Philosophie aus dem Zweifel oder aus der Bewunderung entstanden sei. Hegel ist der ersteren Ansicht. Er sagt Vorles. über Gesch. d. Phil. II, 69: „Diese Verwirrung hat nun die Wirkung, zum Nachdenken zu führen; und dies ist der Zweck des Sokrates. Diese bloß negative Seite ist die Hauptsache. Es ist Verwirrung, mit der die Philosophie überhaupt anfangen muß und die sie für sich hervorbringt; man muß an allem zweifeln, man muß alle Voraussetzungen aufgeben, um es als durch den Begrift Erzeugtes wieder zu erhalten." Das wußte Platon besser. Wer zweifelt, muß schon gedacht haben und durch Denken irre geworden sein. Es kann niemand auf den Zweifel anders kommen, als durch Nachdenken: der Zweifel ist also wohl die Frucht des Nachdenkens und der Philosophie, aber nicht die Mutter derselben. Dies zeigt auch der Gang der Philosophie im großen. Die verschiedenen Perioden in der Geschichte der Philosophie fangen nicht mit dem Skeptizismus an, sondern endigen mit demselben. Der Anblick des gestirnten Himmels in seiner stillen Erhabenheit, die Größe, Macht und Herrlichkeit der Natur weckten die Bewunderung des empfänglichen Geistes und führten ihn auf die Bahn der denkenden Betrachtung der Dinge, die alsbald natürlich auch zu Zweifeln, aber erst weit später zum Skeptizismus führte.

[23]) S. 52. Diese Uneingeweihten, die nichts gelten lassen als das Handgreifliche und die ganz ähnlich auch im Dialog Sophistes 246 A geschildert werden, sind wahrscheinlich nicht die Atomisten, an die man gedacht hat und auf den ersten Blick auch denken könnte, sondern Antisthenes mit seinen Anhängern, während die „Feineren" (*κομψότεροι*) Aristipp und seine Genossen sind. Vgl. Zeller I[5] p. 1099.

[24]) S. 52. Platon bezeichnet selbst diese ganze Darstellung als *μῦθος* (156 C), als eine Fabel. Dadurch gibt er unzweideutig zu verstehen, daß er der vorgetragenen Wahrnehmungstheorie keinen wissenschaftlichen Wert beilegt, wie er denn alle physiologischen und überhaupt naturphilosophischen Spekulationen als bloße, wenn auch nicht sinnlose Spiele der *δόξα*, der Meinung, ansieht. Man scheint aber nicht bemerkt zu haben, daß Platon hier absichtlich auch den wirklichen

Märchenton anschlägt, ähnlich wie in gewissen Stellen des Sophistes (vgl. 242 C), wo es sich um Darstellung der phantastischen Kosmogenien der früheren Philosophen handelt. Und eben aus diesem Märchenton erklärt sich meines Erachtens auch das Imperfektum *ἦν* im Eingang des Mythus, über das mancherlei Vermutungen aufgestellt worden sind. Das Ganze war Bewegung. So fängt das Märchen im Protagoras 320 D an: „Es war einmal eine Zeit", ganz wie unsere Märchen. Man wird diesen absichtlich kindlich und bildlich gehaltenen Ton auch leicht im weiteren verfolgen. Besonders bezeichnend ist gleich die Stelle 156 AB, deren Bildlichkeit unverkennbar auf den tierischen Zeugungsprozeß hinweist. Nimmt man das zusammen mit der Bemerkung 153 B *καὶ μὴν τό γε τῶν ζῴων γένος ἔκ τῶν αὐτῶν τούτων φύεται*, so kann man sich kaum der Vermutung verschließen, daß bei Erfindung dieser phantastischen, aber nicht ohne Geist ersonnenen Wahrnehmungstheorie der Gedanke an die tierische Zeugung eine nicht unbedeutende Rolle gespielt habe.

[25]) S. 55. Mit dem auf den ersten Blick hier befremdlich scheinenden „gut" und „schön" greift Platon absichtlich folgernd über das 157 C Gesagte hinaus, um die Absurdität dieser Ansicht desto klarer hervortreten zu lassen. Wenn überhaupt allgemeine Vorstellungen (Begriffe) wie *λίθος*, *ἄνθρωπος* etwas Werdendes sind, so müßten auch *ἀγαθόν* und *καλόν* etwas Werdendes sein. Und das wäre doch, wenigstens nach dem Geiste der ganzen platonischen Denkweise, eben der Gipfel der Absurdität. Das spricht zugleich dafür, daß hier *ἀγαθόν* usw. als Prädikat zu fassen ist.

[26]) S. 55. Der Verrückte, der Fieberkranke und der Träumende leben jeder in seiner eigenen Welt, und was Sokrates zur Rettung der Theorie des Protagoras über die subjektive Gültigkeit der in solchen Zuständen zutage tretenden Erscheinungen sagt, ist im Sinne des Protagoras ganz wohl angebracht, nur darf man die Ironie nicht übersehen, die dabei mit im Spiele ist. Platon weiß z. B. recht wohl, daß der Träumende als solcher (denn der Schlafende steht, wie Aristoteles mehrfach sehr richtig bemerkt, durch seine Sinne immer noch in einer gewissen Verbindung mit seiner realen Umgebung und reagiert z. B. auf starke Geräusche) gar keine Sinneswahrnehmungen hat, sondern nur Phantasien. Er nennt selbst 158 A die Vorstellungen der Träumenden *ψευδεῖς αἰσθήσεις*, also keine wirklichen Wahrnehmungen. Die Traumvorstellungen entspringen eben

nicht aus dem Sinn, sondern aus der Einbildungskraft und eben dies ist das Kriterium ihrer Unwirklichkeit, also ihrer Ungültigkeit für die Erkenntnis. Läge es hier nicht im Zuge der sokratischen Erörterung, den Satz des Protagoras zu stützen, so hätte hier Platon, ähnlich wie es später geschieht, den Protagoras gegen den Protagoras ausspielen können. Denn jeder Mensch erkennt wachend den geträumten Traum als eine bloße Einbildung, als nichtig an. Da nun der Mensch das Maß der Dinge ist, so wird ja eben durch den Menschen selbst dieser ganze Zustand des Traumes als Trugbild gekennzeichnet, also als ungültig für die Erkenntnis verworfen.

[27]) S. 60. Hier zeigt sich ganz deutlich, daß der Satz, *ἐπιστήμη* sei *αἴσθησις*, in dieser Form nicht von Protagoras herrührt.

[28]) S. 60. Am fünften Tage nach der Geburt ward das neugeborene Kind in feierlichem Umzuge um den Hausaltar herumgetragen, gefolgt von allen an der Entbindung Beteiligten. Zweck dieser Zeremonie war die Reinigung der Verunreinigten.

[29]) S. 61. Theätet ist hier natürlich nur Stellvertreter für Protagoras, dessen Satz er sich angeeignet hat.

[30]) S. 61. Die Äußerung des Theodoros wird von Sokrates so aufgefaßt, als solle er (Sokrates) in zusammenhängender Rede Antwort geben.

[31]) S. 61. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Auslassung des Sokrates mit ihren drastischen Derbheiten sich, wie man vermutet hat, auf bekannte literarische Angriffe gegen Protagoras bezieht und zwar auf eine Schrift des Antisthenes.

[32]) S. 63. In Sparta mußte der Fremde, der den gymnastischen Übungen zusehen wollte, sich selbst entkleiden. So scheint es wenigstens nach dieser Stelle.

[33]) S. 64. Das ist nicht die einzige Stelle, welche zeigt, daß Platon den Theätet in diesem Dialog nicht zum bloßen Jasager macht.

[34]) S. 69. An dieser lebhaften Selbstverteidigung des Protagoras ist zunächst so viel richtig (166 B), daß das Gedächtnisbild nie die ganze Fülle des Eindrucks wiedergibt, den uns die Anschauung selbst bietet. Die Definition des Wissens als Wahrnehmung bestände also, wie wir erläuternd sagen können, im Sinne des Protagoras insofern noch zu Recht, als das Gedächtnisbild ein bloß verblaßtes Wissen darstellte, also kein eigentliches Wissen mehr wäre. Im folgenden aber geht die

Erörterung sehr bald in das Gebiet der Meinung überhaupt über, überschreitet also die Grenzen des eigentlichen Themas. Das Schillernde, den Kernpunkt geflissentlich Verschleiernde, mehr auf Verdunkelung der Sache Berechnete, als wirklich Schlüssige und Bündige des Gedankenganges im Verein mit der Selbstgefälligkeit und Anmaßlichkeit des Tones scheint ein Bild zu geben von der wirklichen Vortragsweise des Protagoras. Ein wortreiches, nicht übel klingendes Plaidoyer, nicht ungeeignet, weniger scharfsinnige und achtsame Hörer für sich einzunehmen, ganz ähnlich wie im Dialog Protagoras. Der Übergang von der subjektiven Wahrheit der Sinnesanschauung zu einer objektiven Beurteilung des Guten und Nützlichen (166 D f.) setzt den Anspruch des Urteils an allgemeine Gültigkeit (objektive Wahrheit) schon voraus. Und das nämliche gilt wiederum innerhalb des Meinungsgebietes für den Übergang von der subjektiven Beurteilung des Gerechten und Schönen zu der objektiven Beurteilung des dem Gemeinwesen Nützlichen und Guten (167 C f.).

[35]) S. 73. Man beachte, mit welcher peinlichen Umständlichkeit Platon das Gespräch mit Theodoros vorbereitet, um dadurch dessen Abkehr von seinem mehrfach ausgesprochenen Entschluß des Verzichtes auf das Mitunterreden zu begründen.

[36]) S. 74. Skiron, ein sagenhafter Riese, am Meeresgestade zwischen Megaris und Athen, zwang alle Vorüberziehenden zum Kampf. Jeder Besiegte ward gezungen, ihm die Füße zu waschen und darauf ins Meer gestoßen. Theseus überwand ihn und stürzte ihn ins Meer. Antäus war ein libyscher Riese, der die Vorübergehenden gleichfalls zum Ringkampf zwang. Er ward in schwerem Kampf von Herkules besiegt.

[37]) S. 75. Daß die nun folgende Widerlegung ernst gemeint und als endgültig aufzufassen ist, zeigt ebensosehr die Sache selbst wie die ausdrückliche Versicherung des Platon 179 A B. Es wird aber auch szenisch dieser Abschnitt als entscheidend gekennzeichnet dadurch, daß an die Stelle des jugendlichen Theätet der bejahrte und geistig völlig durchgebildete Theodoros eintritt.

Das vor allem durchschlagende Argument, mit dem des Protagoras Satz bekämpft wird, ist die Erörterung des Nützlichen (177 D—179 A) mit ihrer unabweislichen Beziehung auf die Zukunft. Was Platon den Protagoras darüber hatte sagen lassen (167 A ff.), entbehrte so sehr aller Schärfe, ließ den eigentlich springenden Punkt so wenig hervortreten, daß Protagoras selbst gar nicht zu ahnen

scheint, daß er sich selbst durch seine Aussprache über das Nützliche das Grab gräbt — eine Ironie des Platon, die fast an Bosheit grenzt. Das Vermögen des Menschen, in die Zukunft zu blicken, verbunden mit dem unabweisbaren Interesse, das er daran hat, sich dieses Vermögens zu bedienen, wirft jede Theorie von angeblicher Gleichberechtigung der Meinungen über den Haufen. Die Berechnung der Zukunft beruht entweder auf Naturgesetzen (und hier ist sie, wie bei den den Alten in dieser untrüglichen Strenge noch unbekannten astronomischen Berechnungen, der Stolz der menschlichen Denkkraft) oder auf Wahrscheinlichkeitsschlüssen und empirischen Induktionen. Im letzteren Fall erfordert sie neben der Kenntnis gewisser Regeln eine mehr oder minder große Kombinationsgabe. In jedem Falle aber zeigt sie schlagend die Überlegenheit des Sachverständigen über den Unkundigen, eine Überlegenheit, die von allen unbefangenen und vernünftigen Menschen ohne weiteres anerkannt wird.

[38]) S. 78. Das Anakoluth der handschriftlichen Überlieferung fällt weg, wenn man mit leichter Änderung für *ὅταν τῳ κ. τ. λ.* schreibt *ὅτι ἄν τῳ.* Vgl. 177A und 177B mit Variante. So habe ich übersetzt.

[39]) S. 79. Diese Ausführung, die den Glanzpunkt des ganzen Dialogs bildet, wie sie auch äußerlich in der Mitte des Ganzen steht, hat, was die Ökonomie der Komposition anlangt, wie Platon selbst ausdrücklich bezeugt (177 B), durchaus nur den Charakter einer Episode. Gleichwohl bildet sie einen äußerst wirksamen, ja den wirksamsten Bestandteil des ganzen Dialogs. Diese Wirkung erreicht sie dadurch, daß sie sich aufbaut auf dem Grunde der unmittelbar vorher geschilderten Lebensansicht des Protagoras, dem jeder Gedanke an ein objektives Ideal der Gerechtigkeit und sittlichen Schönheit abgeht, indem er diese Vorstellungen dem bloßen Belieben und jeweiligen Geschmack jedes einzelnen oder auch jedes Gemeinwesens anheimstellt, dagegen eine von niedrigen und beschränkten Gesichtspunkten beherrschte Nützlichkeitslehre predigt. Auch Platon kennt eine Nützlichkeitslehre, aber nur eine solche, in der das Gute (Nützliche) und Gerechte (Schöne) sich zusammenschließen zur höchsten sittlichen Entfaltung des Menschengeistes. Für Protagoras ist gerade die Trennung beider bezeichnend. Der Zauber der platonischen Schilderung, die weihevolle und ahnungsvolle Stimmung, die er dem Leser mitzuteilen weiß, beruht vornehmlich auf den Perspektiven, die sich öffnen in die Unendlich-

keit der Zeit im Vergleich zu der kleinlichen, am Augenblick haftenden Geschäftigkeit der gewöhnlichen Weltkinder, sowie in die unermeßlichen Weiten des Raumes im Gegensatz zu den beschränkten örtlichen Interessen der Menschen. Wie er in seinen Mythen Bilder gibt des Überirdischen und Ahnungen erweckt des Ewigen, so lüftet er hier mit der nur ihm eigenen Kunst zu flüchtigem Blicke für den Beschauer den alsbald sich wieder schließenden Schleier, hinter dem sich eine Lebensansicht und eine Art der Geistesbetätigung zeigt, die für den Betrachtenden etwas einer Vision Ähnliches hat. Und dies um so mehr, als ja diese Geistestätigkeit unmittelbar auf die Ewigkeit, als ihr letztes und eigentliches Objekt hinweist. Zugleich wird dadurch der Leser, wenn auch nicht zu einer klaren Vorstellung, so doch zu einem gewissen Gefühl, zu einer Ahnung geführt von der eigentlichen Aufgabe der *ἐπιστήμη* (des Wissens), die das Thema unseres Dialogs bildet. Zur Wirkung der Schilderung trägt die kunstvolle Schlichtheit des Tones nicht wenig bei.

[40]) S. 80. Dieser Eid verpflichtete den Kläger wie den Beklagten sich streng an die in der Klageschrift und Einrede angegebenen Punkte zu halten.

[41]) S. 82. Dies Pindarfragment findet man bei Bergk, Poet. lyr. Frg. Pind. 277.

[42]) S. 82. Jeder Gattung des Seienden. Ob diese Worte unmittelbar auf die Ideen selbst zu beziehen sind, wie es manche wollen, oder bloß die logische Bedeutung des Begriffes haben, läßt sich nicht sicher entscheiden. Auch 176 E braucht man bei dem Worte „Vorbilder" (*παραδείγματα*) nicht unbedingt an die Ideen zu denken, obschon das hinzugefügte *ἐν τῷ ὄντι* ebenso wie das gleich folgende (177 A) *ἐκεῖνος ὁ καθαρὸς τόπος* diese Beziehungen nahe legen.

[43]) S. 88. Sokrates erkennt hier den Standpunkt des Protagoras als berechtigt an. Dieser Standpunkt entspricht in der Tat durchaus den bekannten sokratischen Grundsätzen rücksichtlich der Verpflichtung der Bürger dem Staate gegenüber. Die bestehenden Gesetze verlangen schlechthin Anerkennung seitens aller Staatsangehörigen. Doch darf man nicht übersehen, daß sich Platon seinen philosophischen Standpunkt wahrt, indem er sagt *δίκαια ἐστι τῇ θεμένῃ, ἕωσπερ ἂν κέηται.* Damit ist der mögliche Gegensatz zu der vernunftgemäßen Gerechtigkeit angedeutet und der letzteren ihr Platz gewahrt.

[44]) S. 91. Heraklit selbst hat vermutlich noch nicht die erkenntnistheoretischen Konsequenzen gezogen, die

hier seinen Anhängern und Fortsetzern nachgesagt werden. Inwieweit Platon selbst sich diese Konsequenzen angeeignet hat, zeigt der Timaeus, wo es 49 D ff. folgendermaßen heißt: „Von allem, was wir bald so und bald anders werden sehen, wie z. B. das Feuer, werden wir niemals sagen: dies ist Feuer, sondern stets nur: in dieser Beschaffenheit ist dies Feuer, und nicht dies ist Wasser, und überhaupt keins von diesen Dingen so bezeichnen, als ob es irgendeine bleibende Beschaffenheit hätte, welche wir ja eben dadurch anzeigen wollen, wenn wir auf etwas hinweisen und uns dabei des Ausdrucks „dies" und „das" bedienen. Denn es flieht die Ausdrücke „dies" und „das" und „diesem (Gegenstande kommt etwas zu)" und überhaupt alle, mit denen wir es als etwas Bleibendes bezeichnen, und hält ihnen nicht Stand, und daher darf man von keinem einzigen von diesen Gegenständen sagen: „Dies ist das und das", wohl aber darf man auf jedes einzelne und auf alle insgesamt die Bezeichnung anwenden: „in dieser Beschaffenheit sind sie das und das", weil sie nämlich einen stetigen Kreislauf von Beschaffenheiten durchmachen, und darf demnach mit einer dieser Beschaffenheiten durchweg z. B. den Namen des Feuers verbinden und muß es überhaupt bei allen Dingen so machen, welche dem Werden unterworfen sind. Worin aber alles Werdende, indem es ihm eingeprägt ist, zur Erscheinung kommt (d. i. der Raum, die platonische Materie) und worein es, aus derselben entschwindend, wiederum zurückgeht, davon allein darf man in seiner Aussage die Wendungen „dies ist" und „das ist" gebrauchen, wogegen wiederum alles, was (schon) irgendeine Beschaffenheit hat, z. B. Wärme oder Weiße oder auch das Gegenteil, und alle anderen hiermit zusammenhängenden Eigenschaften, keine dieser Bezeichnungen zuläßt."

45) S. 94. Platon unterscheidet hier zwei Arten von Bewegung (in den Gesetzen p. 894 C unterscheidet er acht Arten, denen er von einem anderen Gesichtspunkt aus noch zwei hinzufügt, so daß es im ganzen zehn werden), nämlich qualitative Veränderung und Ortsbewegung. Platon sah noch nicht, daß auch die erstere auf Ortsbewegung zurückgeht und ebensowenig auch Aristoteles. Des Aristoteles vier Arten der Veränderung (*κατ' οὐσίαν*, *κατὰ τὸ ποιόν*, *κατὰ τὸ ποσόν* und *κατὰ τόπον*) stellen nur eine schärfere Fassung und klarere Einteilung der acht Arten dar, die bei Platon in den Gesetzen 894 C noch übrig bleiben, wenn man die nach einem ganz anderen Prinzip hinzugefügten beiden letzten Arten abzieht. Sie kommen

schließlich alle auf Ortsbewegung zurück. Es bedurfte aber noch des langen Weges bis Galilei, um zu dieser Einsicht zu gelangen.

[46]) S. 98. Dem Parmenides zollt Platon auch sonst die höchste Achtung. Ihm, dem Verkünder der Lehre, daß nicht in den Sinnen, sondern nur im reinen Denken die Erkenntnis der Wahrheit liege, mußte er sich unter allen philosophischen Vorgängern am meisten verwandt fühlen. Der Verkehr des Sokrates mit Parmenides, der bekanntlich auch dem Dialog Parmenides szenisch zugrunde liegt und auch im Dialog Sophistes erwähnt wird, ist vielleicht nur eine Fiktion des Platon. Unmöglich wäre die Sache nicht, aber sie hat ihre chronologischen Schwierigkeiten. Die Besprechung der eleatischen Lehre, die hier zurückgestellt wird, ist dann im Dialog Sophistes nachgebracht worden.

[47]) S. 98. Dieser Abschnitt, der die direkte Widerlegung der Definition des Theätet zum Inhalt hat, ist von nicht geringem Interesse. Platon hat ja immer wieder die Gültigkeit der Sinnesanschauung als solcher anerkannt. Auch hier weist er sie nicht geradezu ab. Allein er leugnet, daß die nach den Organen voneinander getrennten Sinnesempfindungen für sich allein, in ihrer Zerstreutheit, ein Wissen bieten. Die Erkenntnis der Außenwelt besteht nicht in der getrennten Auffassung willkürlich nebeneinander stehender Sinnesempfindungen, wie Farben, Tönen usw., sondern, wie die einfachste Selbstbeobachtung zeigt, aus der Zusammenfassung dieser verschiedenartigen Eindrücke in eine Anschauung, sowie in der Anerkennung derselben als einer wirklich existierenden usw. Das sieht Platon mit völliger Klarheit ein: er stellt die Notwendigkeit der Annahme eines die an sich getrennten Sinneswahrnehmungen verbindenden Erkenntnisvermögens mit aller wünschenswerten Entschiedenheit fest. Dabei verdient besonders hervorgehoben zu werden 1. die Schärfe, mit der er die rein sinnlichen Qualitäten von den übrigen Momenten ihrer Auffassung trennt (z. B. das Auge sieht für sich nur Farbe, nicht die Gestalt usw.), 2. die Klarheit, mit der er die dienenden Organe unterscheidet von dem eigentlich Perzipierenden, d. i. von der Seele. Auch Aristoteles erkennt die Notwendigkeit eines besonderen Vermögens der Zusammenfassung an und zwar faßt er die Sache noch bestimmter und schärfer als Platon, indem er vor allem die mathematischen (räumlichen) Bestimmungen als die alle zerstreuten Sinneswahrnehmungen begleitenden kennzeichnet (De an. II, 7) und dann weiter (III, 7)

die den Sinnesanschauungen sofort sich anlegenden reinen Verstandesvorstellungen unter deutlicher Hinweisung auf den inneren Sinn als vereinigendes Vermögen hervorhebt. Beides geht bei ihm in dem sog. Gemeinsinn zusammen, doch ist es bemerkenswert, daß er das Bedürfnis der Trennung beider, der rein anschaulichen und der dem Verstande gehörenden Bestimmungen zu empfinden scheint. Wenn Platon die ersteren hier nur flüchtig berührt (numerische Einheit), so liegt das vielleicht an der Schwierigkeit, die allen derartigen psychologischen Untersuchungen anhaftet, vielleicht auch bloß an der Zufälligkeit der Darstellung, die keine Vollständigkeit der in Betracht kommenden Momente beabsichtigte. Denn p. 153 E macht er darüber eine ganz zutreffende Bemerkung und auch in der oben angezogenen Stelle des Timaeus (49 E) gibt er dem Raume eine ähnliche Bedeutung.

Tatsächlich liegt die Sache so: für unsere ganze Erkenntnis der Außenwelt ist diese oder jene Empfindungsweise immer nur das Veranlassende; sie geben für sich nur zerstreute Bilder, die ihre Einheit und ihren Zusammenhang erst durch eine allen Sinnen gemeinsame Anschauung erhalten. Der Tisch, Baum oder irgendein einzelner Gegenstand ist uns ein Ding unter bestimmter Gestalt im Raume und nicht ein bloßer Farbenfleck. Wir zeichnen nämlich alsbald die Sinneseindrücke in den Raum ein und diese Zeichnung ist es, wodurch wir die Vereinigung der Eindrücke in der äußeren Anschauung erhalten, sowohl in Rücksicht auf die einzelnen Gestalten als Träger der Farben, Töne usw. wie rücksichtlich der Vereinigung dieser Gestalten zu einer räumlichen Einheit im Ganzen. Für sich würde kein Sinn die Sprache des anderen Sinnes verstehen. Es muß noch eine die Verbindung herstellende Grundanschauung hinzukommen und das ist die mathematische Anschauung von Raum und Zeit, die unserer äußeren Erkenntnis erst ihre Festigkeit gibt. Sie schafft uns die Vorstellungen von Gestalt und Dauer. Durch sie verbinden sich alle noch so verschiedenartigen Sinnesanschauungen zu einer und derselben Erkenntnis der Dinge, d. h. zu der Anerkennung, daß sie Gegenstände einer und derselben Welt sind, in der jeder derselben seinen Ort hat.

Aber neben dieser mathematischen Anschauung (auch zuweilen Gemeinsinn genannt), auf welcher die räumliche Zusammenfassung der Empfindungen zur Einheit beruht, steht als nicht minder wichtig die innere Wahr-

nehmung der äußerlichen Eindrücke und ihre Zusammenfassung im Selbstbewußtsein. Wir hören und sehen nicht bloß, sondern wir sind uns auch bewußt, daß wir sehen und hören. Wir nehmen unsere Sinnestätigkeiten innerlich wahr und dadurch wissen wir erst eigentlich um sie. Und ebenso ist es mit den rein innerlich angeregten Tätigkeiten. Auch sie fallen erst durch innere Wahrnehmung ins Bewußtsein. Wir nehmen also innerlich einen beständigen Wechsel der Tätigkeiten wahr. Wird aber beständiger Wechsel wahrgenommen, so kann diese Wahrnehmung nur auf einem sinnlichen Vermögen beruhen, und nicht schon auf einem rein vernünftigen. Denn alles rein Vernünftige zeigt uns nur andauernde, sich gleichbleibende Tätigkeiten; sie sind der Quell der Notwendigkeit und Allgemeinheit in unserer Erkenntnis. Wir müssen also notwendig einen inneren Sinn annehmen, er ist die unabweisliche Voraussetzung der Tatsache, daß wir ein unmittelbares Bewußtsein des beständigen Wechsels unserer inneren Tätigkeiten haben. Dieser innere Sinn liefert den Gehalt an das Selbstbewußtsein, an die Vorstellung Ich, die die vereinigende Form für die wechselnden Bilder des inneren Sinnes bildet, wie der Raum für die äußere Sinnesanschauung. Diesen inneren Sinn hat die neuere Psychologie, sehr zu ihrem Schaden, so gut wie ganz ausgeschaltet. Er leitet die Selbsterkenntnis und damit die denkende Betrachtung der Dinge überhaupt ein, aber er dringt von der Auffassung des Wechselnden nicht bis zur Beobachtung des Beharrlichen, d. h. der Vernunftformen vor. Dies Geschäft muß er dem Verstand überlassen, der seinerseits seine Anregung durch den inneren Sinn empfängt. Durch Denken bestimme ich die Dinge nach den durch meine Vernunft (innerlich in mir, aber objektiv) gegebenen Verknüpfungsformen. Zu diesen Formen gehört eben auch der Begriff des Seins, der uns hier bei Platon vor allem entgegentritt. Diese Verknüpfungsformen (Kategorien und die durch sie gebildeten obersten Grundsätze der Naturerkenntnis und der Ethik) bilden den metaphysischen Fond unseres Geistes; in ihnen liegen die ursprünglichen Überzeugungen der Vernunft.

Sie gesondert für sich herauszuheben und sie aus dem Wesen unserer Vernunft richtig abzuleiten, ist das eigentliche schwere Werk der Philosophie.

Wir erhalten also zwei Arten der objektiven Vereinigung und Verbindung der Wahrnehmungen: die der figürlichen Verbindung im Raum durch die mathema-

tische Anschauung und die ihrer inneren Verknüpfung nach den metaphysischen Bestimmungen des In, Durch und Mit. Der ersteren werden wir uns unmittelbar bewußt, der letzteren nur auf dem Wege der Reflexion, die ihre erste Anregung durch den inneren Sinn und das Selbstbewußtsein erhält und sehr verschiedener Stufen fähig ist. In jedem Urteil drückt sich ein oder die andere der feststehenden Formen für die innere Verknüpfung der Dinge kraft der Natur unseres Geistes ab: in jedem kategorischen Urteil der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, in jedem hypothetischen Urteil der Grundsatz der Kausalität, in jedem divisiven Urteil der Grundsatz der Wechselwirkung (Gemeinschaft). Jeder Mensch besitzt diese Formen und ist unverbrüchlich an ihren Gebrauch gebunden; ohne sie könnten wir gar nicht urteilen. Aber nur die wenigsten werden sich ihrer in abstracto bewußt. (Ähnlich sagt schon Platon 186 C *τὰ δὲ περὶ τῶν παθημάτων ἀναλογίσματα πρός τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται*). Von ihrer unwillkürlichen Anwendung bis zu ihrer vollständigen Erkenntnis ist es ein weiter Weg: der Weg von Thales bis Kant. Bei Platon ist nun dies Bewußtsein in abstracto nicht klar getrennt von der unmittelbaren und unbewußten Anwendung dieser Vernunftformen. Den Sinneseindrücken legt sich alsbald die Vorstellung im Raume seiender Gegenstände unter. Jeder Mensch stellt sich unwillkürlich die Sinnesqualitäten als Eigenschaften von im Raume befindlichen substantiellen Gegenständen vor. Bei Platon hingegen geschieht dies erst durch einen Schluß (*συλλογισμός*) und nach langer Zeit (p. 186 CD). Seine *ἐπιστήμη* ist schon so etwas wie ein Bewußtsein jener Formen in abstracto; es schwebt ihm dabei immer der Gedanke systematisch wissenschaftlicher Erkenntnis vor.

Neben diesem Gegensatz ist für die Beurteilung des platonischen Standpunktes noch ein anderer Gegensatz zu beachten.

Platon nämlich hat, wie gesagt, sein Augenmerk auf die metaphysischen Verknüpfungsformen gerichtet, aber er weiß sie noch nicht von den bloß logischen Formen zu trennen. Wenn er neben den Begriffen des Seins und der Einheit und Vielheit auch noch die der Identität und Verschiedenheit, der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit nennt, so hat er insofern ganz recht, als auch die letzteren nicht der sinnlichen Wahrnehmung entstammen, sondern offenbar Eigentum unseres Verstandes sind. Aber er vermag noch nicht die bloßen Reflexionsbegriffe, die

eben nur dem Verstande gehören, von den metaphysischen Formen der Vernunft zu unterscheiden. Der Verstand ist ein bloß wiederbeobachtendes Vermögen, die Vernunft dagegen der Quell der notwendigen und allgemeinen Wahrheiten. Die Formen des ersteren dienen bloß unserer Überlegung (reflexio), wenn wir uns ein Urteil über die Dinge bilden wollen. Sie gehören nur zu den reflektierenden Tätigkeiten, welche der Bildung der Urteile vorangehen. Sie sind daher auch keine Elemente und Bestandteile unserer Erkenntnis, sondern bloß Begriffe von dem Verhältnis unserer Begriffe zu den Urteilsformen: sie sind bloße logische Verhältnisbegriffe und gehören nicht, wie die metaphysischen Grundformen, der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft an. Platon war nicht der letzte, der das Wesen dieser Begriffe mißverstand. Das ganze Leibnizsche System ruht auf ihnen.

[48]) S. 103. Wir übersetzen *δόξα* mit Meinung, denn der Gebrauch zeigt, daß dabei immer an ein Urteil zu denken ist. Das Wort „Vorstellung", dessen sich einige Übersetzer bedienen, schließt nicht notwendig diese Bedeutung in sich ein.

[49]) S. 105. Die Untersuchung über die Möglichkeit der falschen Meinung gehört streng genommen nicht zu dem Thema. Aber es war offenbar eine damals lebhaft diskutierte Frage, ob es überhaupt eine falsche Meinung gäbe. Es lag ganz im Interesse wie im Geiste der Sophistik überhaupt, diese Frage zu verneinen. So war denn das *οὐκ ἔστι ψεύδεσθαι* (es gibt keinen Irrtum) einer ihrer Lieblingssätze. Für Platon steht nun, wie für jeden unbefangenen Menschen, die Tatsache der falschen Meinung von vornherein fest, wie sie ja im vorhergehenden Abschnitt (170 C ff.) auch ausdrücklich anerkannt worden war. Aber es mußte für ihn ein nicht geringes Interesse haben, die Gründe der Gegner zu beleuchten und seinerseits den Versuch zu machen, die Möglichkeit des Irrtums psychologisch zu erklären.

Welches sind nun diejenigen Argumente, die den Irrtum unmöglich zu machen scheinen? Bei ihnen verweilt Platon zunächst. Es ist 1. der Gegensatz von Wissen und Nichtwissen schlechthin und 2. der Gegensatz von Sein und Nichtsein in ebenfalls unbedingter Bedeutung. Mit beiden kann man als mit kontradiktorischen Gegenteilen logisch operieren und so sehr leicht das gewünschte Resultat erreichen, wie dies 188 B C geschieht.

Worin liegt nun hier der Fehler? Platon klärt ihn, unmittelbar wenigstens, nicht auf. Die Sache steht tat-

sächlich so: Von einem absoluten Wissen und Nichtwissen zu reden, ist an sich unzulässig. Jeder Mensch weiß von jedem Gegenstand möglicher Erfahrung einiges schon im voraus, z. B. daß er ausgedehnt ist usw. Oder man kann den faktischen Hergang einer Sache sehr wohl kennen, hat aber keine Kenntnis von den Motiven. Also man weiß die Sache, weiß sie aber auch nicht. Und so in tausend anderen Beziehungen. Kurz der Begriff des Wissens ist kein selbständiger Begriff, sondern ein relativer, ähnlich wie z. B. der Begriff „Herr". Er gehört zum *πρός τι*, wie schon Aristoteles lehrt Top. 121a1, Met. 1021b6; denn er erfordert zu seiner richtigen logischen Verwertung immer die Angabe dessen, worauf sich das Wissen bezieht. Ich kann denselben Gegenstand wissen und nicht wissen, je nach der besonderen Beziehung. Ohne diese gilt von diesen Begriffen nicht der Satz vom ausgeschlossenen Dritten.

Was aber den objektiven Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein anlangt, so ist Sein zwar nicht ein relativer Begriff in dem Sinne wie Wissen, wohl aber ein mehrdeutiger Begriff. Er kann bedeuten „Dasein", d. i. wirkliche Existenz, oder „So-sein", oder „Wesen" und noch anderes. Sage ich nun: Was ist, kann nicht zugleich auch nicht sein", so ist das logisch genommen ganz richtig, sofern die Logik für ihre Aufstellungen die Einheit und Gleichheit des Begriffes voraussetzt; materiell genommen ist es aber unrichtig; denn nichts hindert, daß etwas da ist und doch nicht so ist, wie etwas anderes. Diesen, für die Kritik der Sophistik so wichtigen Punkt hat Platon erst im Dialog Sophistes, teilweise wenigstens, aufgeklärt. Dies mag für ihn, nebenbei bemerkt, mit ein Grund gewesen sein, den Sophistes auch äußerlich mit dem Theätet in Verbindung zu setzen. Wie sucht er nun in unserem Gespräch der Schwierigkeiten Herr zu werden? Zunächst dadurch, daß er einen doppelten Standpunkt des Wissens unterscheidet: 1. das Aufnehmen und Einprägen der Vorstellungen in unser Gedächtnis, 2. ein wiederholtes äußeres Wahrnehmen dessen, was wir bereits im Gedächtnis haben. (Platon unterscheidet hier zwar so, daß er Nr. 1 Wissen, Nr. 2 Wahrnehmen nennt; dabei ist aber wohl zu beachten, daß das Wissen erst durch ursprüngliches Wahrnehmen entstanden, also nicht das Primäre, sondern etwas Abhängiges ist. Vgl. auch 191D und 193E *τὴν γνῶσιν κατὰ τὴν αἴσθησιν*.) Der Veranschaulichung dieses Verhältnisses dient das Bild von der Wachstafel. Es bietet sich dadurch ein gewisser Spielraum für Verwechslungen

zwischen Gedächtnis- und Wahrnehmungsbildern, worüber die nächste Anmerkung handeln wird. Ob das Bild von der Wachstafel den Platon selbst zum Urheber hat, bleibe dahingestellt. Wenn es nämlich 194 C in bezug auf dies Bild heißt: „Das, sagen sie (*φασίν*), hat folgenden Grund," so möchte es fast scheinen, als betrachte Platon eben diese Leute als die Urheber des Bildes. Ob freilich auf Antisthenes gezielt wird, wie Dümmler meinte, scheint mir sehr unsicher. Die Stoiker haben, wie sich aus Laert. Diog. VII, 45 f. und Sext. Empir. adv. Math. VII, 228—230 ergibt, das Bild mehrfach verwendet, ja Kleanthes nahm es wörtlich als wirkliche im Gehirn vorhandene Vertiefungen und Erhöhungen.

[50]) S. 109. Als ein Sprechen der Seele mit sich selbst wird das Denken auch im Soph. 264 A, Phileb. 38 CD, Tim. 37 B bezeichnet und zwar mit gutem Recht.

[51]) S. 109. Diese kritisch vielfach angefochtene und durch allerhand Streichungen angeblich zu heilende Stelle ist meines Erachtens vollständig richtig überliefert und bedarf nur der richtigen Deutung, die sich, wie ich hoffe, aus meiner Übersetzung ergibt. Eine nähere Begründung würde zu weit in philologische Einzelheiten führen, um hier am Platze zu sein. Es genüge die Bemerkung, daß es sich um eine reine Äußerlichkeit des Ausdrucks handelt, nämlich um die Tatsache, daß man im Griechischen, wenn man sagen will, daß von zwei Begriffen einer mit dem anderen in dem Verhältnis des Subjekts zum Prädikat steht, man dies, allgemein gesprochen, durch *τὸ ἕτερόν ἐστι ἕτερον* „das eine ist da andere" ausdrückt, eine Wendung, die ja etwas Sonderbares an sich hat und unter Umständen auch die Griechen irre führen konnte. Solchen Irrtum abzuwehren dient die Bemerkung Platons.

[52]) S. 112. Die folgenden Ausführungen bieten ein sinniges kombinatorisches Spiel, das eben als solches einiges Interesse erweckt. Es fragt sich, hat Platon die Möglichkeiten auch wirklich erschöpft? Dissen hat zuerst in seiner Abhandlung (Kl. Schriften, Göttingen 1839, S. 151—160 und 205—209) die Sache gründlich erörtert. Wir können vielleicht auf folgende Art uns die leichteste Übersicht und zugleich Kontrolle der platonischen Aufstellungen verschaffen:

Setzen wir A = Wissen
B = Wahrnehmen
a = Nichtwissen
b = Nichtwahrnehmen

so ergeben sich, wenn zweigliedrige Gruppen mit ungleichen Zeichen gebildet werden (also nicht AA oder Aa oder BB oder Bb), wie es hier Bedingung ist, folgende mögliche Gruppen:

I. AB (= BA)
II. ab (= ba)
III. Ab (= bA)
IV. Ba (= aB).

Daraus ergeben sich folgende Vergleichungsmöglichkeiten:

1. AB : ab	2. AB : Ab	3. AB : Ba
[4. ab : AB]	5. ab : Ab	6. ab : Ba
[7. Ab : AB]	[8. Ab : ab]	9. Ab : Ba
[10. Ba : AB]	[11. Ba : ab]	[12. Ba : Ab].

Von diesen zwölf Fällen fallen fort der vierte (als Permutation mit dem ersten), der siebente (als Permutation mit dem zweiten), der achte (als Permutation des fünften), der zehnte (als Permutation des dritten), der elfte (als Permutation des sechsten), der zwölfte (als Permutation des neunten). Wir haben das durch Einklammerung bezeichnet.

Zu diesen Fällen kommt nun noch der Identitätsfall für jede Gruppe, also

13. AB : AB 14. ab : ab 15. Ab : Ab 16. Ba : Ba

Dies wären die Möglichkeiten. Vergleichen wir damit die Ausführungen Platons, so entspricht

seine	Nr. 1	unserer	Nr. 15
„	„ 2	„	„ 8
„	„ 3	„	„ 14
„	„ 4	„	„ 5
„	„ 5	„	„ 16
„	„ 6	„	„ 11
„	„ 7	„	„ 14
„	„ 8	„	„ 6
„	„ 9	„	„ 13
„	„ 10	„	„ 2
„	„ 11	„	„ 3
„	„ 12	„	„ 14
„	„ 13	„	„ 6
„	„ 14	„	„ 5

Nicht belegt durch Platon sind unsere Nrn. 1, 4, 7, 9, 10, 12. Davon ist Nr. 4 nur Permutation von unserer Nr. 1, ferner Nr. 7 Permutation von unserer Nr. 2, ferner Nr. 10 Permutation von unserer Nr. 3, endlich Nr. 12

Permutation von unserer Nr. 9. Nicht beachtet sind also von Platon unsere Nr. 1 und Nr. 9.

Von unseren sechzehn Fällen fallen (als Permutationen) fort Nr. 4, 7, 8, 10, 11, 12, also sechs Fälle; es bleiben also zehn Fälle.

Von den bei Platon aufgezählten Fällen sind Nr. 4, 7, 8, 12, 13, 14 Permutationen; es bleiben also bei Platon als selbständige Fälle 14 — 6 = 8 (bei uns 10). Die beiden fehlenden Fälle sind AB : ab (unsere Nr. 1) und Ab : Ba (unsere Nr. 9).

Platons Aufzählung nimmt zuerst die Fälle ohne B (1, 2, 3, 4), dann die Fälle ohne A (5, 6, 7, 8). Er hätte nun nach dem Ausscheidungsprinzip fortfahren können; dann hätte er bekommen die Fälle ohne a, das sind seine Nrn. 9 und 10, sodann ohne b, das ist sein Fall Nr. 11. Also zusammen elf Fälle. Damit hätte er auch das Ziel erreicht, denn seine Nrn. 12, 13, 14 sind nur Wiederholungen oder Permutationen anderer, nämlich Nr. 12 von Nr. 3 und 7, Nr. 13 von Nr. 8, Nr. 14 von Nr. 4.

Von den elf übrigen Fällen aber sind drei Permutationen, nämlich Nr. 4 (von Nr. 2), Nr. 7 (von Nr. 3), Nr. 8 (von Nr. 6).

Was die beiden wirklich fehlenden Fälle anlangt, so lohnt es nicht zu untersuchen, ob er sie aus Vergeßlichkeit oder absichtlich weggelassen hat. Das letztere könnte der Fall sein mit AB : ab, als einem zu selbstverständlichen Fall, für ihn wenigstens. Aber das Unerklärte bleibt der Fall Ab : Ba (unsere Nr. 9).

Die drei Fälle der möglichen Verwechslung (die dann p. 193 B ff. festgestellt werden) stimmen äußerlich mit den platonischen Nrn. 10, 11, 9 überein. Aber der Unterschied liegt in der zugrunde liegenden Annahme. Die Unmöglichkeit der Verwechslung beruhte auf der Annahme der Übereinstimmung (*κατὰ τὴν αἴσθησιν* 193 E) des Bildes mit der Wahrnehmung. Die Möglichkeit der Verwechslung dagegen beruht auf der Annahme der Nichtübereinstimmung (*μὴ κατὰ τὴν αἴσθησιν* 194 A) des Gedächtnisbildes mit der Wahrnehmung.

[53]) S. 118. Daß der Irrtum auf der Verbindung von Wahrnehmungen und Gedankenbildern beruht, ist eine wichtige Entdeckung, die Platon nur nicht genügend verfolgt und klar gestellt hat. Der Grund des Irrtums liegt nie in der Sinnesanschauung als solcher. Die Sinne lügen nicht, so wenig wie die reine mathematische Anschauung; was sie uns liefern, müssen wir schlechthin als Gegebenes hinnehmen. Ganz anders das Urteil.

Dieses ist zwar im richtigen Denken auch an ein festes Gesetz der Wahrheit gebunden, aber für sich ist es willkürlich und kann die sinnlichen Eindrücke in mannigfach verschiedener Weise mit dem im Geiste bereits vorhandenen Vorrat von Vorstellungen verknüpfen. Diese Verknüpfung (*σύναψις*) ist eben die eigentliche Tätigkeit der Urteilskraft und Platon hat vollständig recht, wenn er sie allein verantwortlich macht für den Irrtum. Zu beachten ist übrigens, daß er *διάνοια* in doppeltem Sinne braucht, nämlich 1. für das aktuelle Denken (*πάντῃ ταύτῃ ψεύδεται ἡ διάνοια* 194A) und 2. für die der Seele bereits innewohnenden Gedankenbilder (194 D). Bestimmter und schärfer als Platon bemerkt Aristoteles in der Metaphysik 1027b 25: *οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ' ἐν τῇ διανοίᾳ.* Der Schuldige ist immer der Verstand, indem er falsch verbindet: *ἡ συμπλοκὴ ἐστι καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι.* S. Anm. 54.

54) S. 122. Das zweite Bild, mit dem Platon die Möglichkeit des Irrtums zu erklären sucht, das Bild vom Taubenschlag, will sich ganz auf den Standpunkt der inneren Vorstellungstätigkeit unter Ausschaltung der äußeren Wahrnehmung stellen. Dazu führt die gegen das erste Bild durch das Beispiel der Addition von Zahlen gemachte Einwendung, indem es sich hierbei angeblich um bloß gedachte Vorstellungen handeln soll. Das Bild ist psychologisch von ganz besonderem Interesse, weil ihm eine Unterscheidung zugrunde liegt, die, auch bei Aristoteles in mancherlei Andeutungen hervortretend, in der neueren Psychologie eine große Bedeutung gewonnen hat. Es ist die Tatsache der dunkelen Vorstellungen im Gegensatz zu denen, deren wir uns unmittelbar bewußt sind, welche dieser Unterscheidung zugrunde liegt. Wir haben weit mehr Vorstellungen in uns als die, die wir jedesmal innerlich gewahr werden; es muß zu ihrem Vorhandensein in uns erst noch etwas hinzukommen, damit sie in uns auch wahrgenommen werden. Es ist also ein großer Unterschied zwischen dem Vorhandensein der Vorstellungen in uns und dem Bewußtsein um dieselben. Das augenblickliche Bewußtsein umfaßt immer nur einen verschwindend kleinen Teil des ungeheuren Vorrates von Vorstellungen, der im Geiste aufgespeichert liegt. Wenn man dies Verhältnis jetzt häufig mit den Ausdrücken Oberbewußtsein und Unterbewußtsein bezeichnet, so scheinen mir diese Ausdrücke nicht glücklich gewählt. Mit dem ersteren meint man das Innehaben desjenigen, was oberhalb der Schwelle des Bewußt-

seins liegt, mit dem letzteren den Besitz dessen, was unterhalb derselben (also in dem nicht durch das Licht des Bewußtseins erleuchteten Teile) liegt. Allein was unterhalb dieser Schwelle liegt, fällt überhaupt nicht ins Bewußtsein, darf also auch nicht Unterbewußtsein heißen. Und wenn dieser Ausdruck wegfällt, so erübrigt sich auch der Ausdruck Oberbewußtsein. Nimmt man aber die Sache so, daß man Bewußtsein als gleichbedeutend mit Vorstellung überhaupt setzt, so befindet man sich nicht in Übereinstimmung mit dem gemeinen Sprachgebrauch und erschwert das Verständnis der Sache.

Wenn nun Platon die Möglichkeit des Irrtums darauf zurückführt, daß man statt der gesuchten Taube eine falsche ergreift, so erhebt sich sofort die Frage: Wer sagt mir denn, welches die falsche und welches die richtige ist? Es müßte, wie Platon selbst ganz richtig bemerkt, eine höhere ἐπιστήμη über beiden geben, nach der ich greifen muß, die sich aber auch ihrerseits erst über ihre Zuständigkeit ausweisen müßte, was sie für sich allein nicht kann. Kurz, wir kommen zu einem regressus in infinitum und daran scheitert die Zulässigkeit des ganzen Bildes. Und hätte Platon auch etwa die ganze Untersuchung vom Standpunkt der Ideenlehre geführt, die er hier tatsächlich mit voller Absicht beiseite gelassen hat, so würde dieser Taubenschlag weder für die δόξα ausgereicht haben, indem es hier ja eben offenbar an einem Prinzip für Unterscheidung von wahrer und falscher Meinung gefehlt hätte, noch auch für die Korrelate der Ideen und deren unverbrüchliche gesetzmäßige Ordnung. Denn die Tauben sind keine Marionetten, die man am Fädchen hat und lenkt.

Wie steht es nun mit unserem Rechenexempel (das, beiläufig bemerkt, in der Geschichte der Philosophie eine gewisse Bedeutung hat, denn Kant braucht — natürlich völlig ohne Beziehung auf Platon, also zufällig — das nämliche Beispiel $7 + 5 = 12$ in der Kritik der Vernunft S. 205 und zwar zur Erläuterung der synthetischen Natur arithmetischer Operationen)? Der Rechner, der sich verrechnet, indem er die Summe von 5 und 7 nicht mit 12 angibt, sondern mit 11, verwechselt nicht etwa die 11 mit der 12 — denn diese bleiben an sich für jeden, der sie einmal hat, unverwechselbar immer was sie sind — sondern er gibt als angebliches Resultat der Rechnung eine Zahl, die nicht dem entspricht, was wirklich in der mathematischen (reinen) Anschauung liegt. Es handelt sich nicht um ein Zugreifen aufs Geratewohl, wie im Taubenschlag, nicht um eine Art Schicksal,

mit dem ich mich einfach abfinden muß, wie beim Ergreifen eines Loses im Lostopf, sondern um die Abhängigkeit des Resultats von dem, was in der mathematischen Anschauung tatsächlich vorliegt. Ich habe etwas, was in der (mathematischen) Anschauung tatsächlich gegeben ist (eine Eins) übersehen und sie fälschlich als nicht vorhanden betrachtet. Aber eben diese Anschauung bietet mir sofort die Möglichkeit der Kontrolle und Berichtigung. Ich habe nur nötig, die tatsächlich vorliegenden Zahlen in ihre mathematischen Einheiten, d. h. in Einsen aufzulösen und sie als solche nacheinander zu zählen. Wer überhaupt nur zählen kann, muß schließlich zum richtigen Resultat gelangen, einem Resultat, das jeder andere ebenso nachprüfen kann. Es handelt sich also lediglich um richtige Auffassung des in der (reinen) Anschauung Gegebenen und der Irrtum besteht darin, daß mein zu eilig auffassender Verstand ein Resultat festgestellt hat, das der Anschauung nicht entspricht. Platons ganze Denk- und Auffassungsweise war eine derartige, daß sie sich zu dieser Auskunft über Berichtigung des Irrtums nicht durchfinden konnte und sein Bild mit dem Taubenschlage war nur geeignet, den Gedanken daran noch mehr fernzuhalten. So sieht er sich denn selbst zu dem Geständnis genötigt, daß er mit seinem Bilde von dem Taubenschlag nichts auszurichten vermag. Jede Lehre vom Irrtum, die Anspruch macht gehört zu werden, muß das Prinzip der Berichtigung des Irrtums mit sich führen, widrigenfalls wir dem Irrtum widerstandslos preisgegeben wären und gar nicht zu einer Einsicht darüber gelangen könnten, ob und daß wir irrten. Dies Prinzip aber liegt teils in der sinnlichen Anschauung, teils in der reinen (mathematischen) Anschauung, teils in der rein vernünftigen (philosophischen) Erkenntnis a priori, oder, alles zusammengefaßt, in der unmittelbaren Erkenntnis. Diese selbst ist frei von allem Irrtum. Wäre sie irrig, so würden wir sie auch nicht korrigieren können. Jeder Irrtum aber, der sich in unserer Erkenntnis findet, läßt sich entdecken und berichtigen. Daher kann der Irrtum nicht an der unmittelbaren Erkenntnis selbst haften, sondern nur an dem Urteil, durch welches wir uns eine unmittelbare Erkenntnis zum Bewußtsein bringen wollen. Das Urteil (der Verstand) irrt, wenn es etwas behauptet, was nicht in der unmittelbaren Erkenntnis liegt. Wir prüfen Wahrheit und Irrtum in unserer Erkenntnis nicht objektiv an den Gegenständen, denn diese haben wir ja nur kraft unserer Erkenntnis von ihnen und nicht an sich, sondern

subjektiv an unserer unmittelbaren Erkenntnis. Die Wahrheit, welche dem Irrtum entgegengesetzt ist, besteht daher nicht in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande — denn dann müßten wir aus unserer eigenen Erkenntnis heraustreten können — sondern in der Übereinstimmung der im Urteil ausgesprochenen Behauptungen mit der unmittelbaren Erkenntnis. Der Verstand wird vom Willen regiert; das Urteil ist ein Produkt des Verstandes, also kann ich etwas aussagen, auch wenn es keinen Grund hat. Aber die Vergleichung mit der unmittelbaren Erkenntnis macht, wenn auch mit sehr verschiedenen Graden der Schwierigkeit, eine Konstatierung dieser Grundlosigkeit und eine Berichtigung möglich. Aller Irrtum also hat seinen Sitz in der wiederbeobachtenden Reflexion, er liegt in Urteilen, aber weder in Anschauungen noch in ursprünglichen Überzeugungen der Vernunft. Aller Irrtum beruht also auf Schlüssen, und folglich auf Wahrscheinlichkeitsschlüssen. Der Schein, der den urteilenden Verstand zum Irrtum verleitet, besteht immer in den unvollständigen Prämissen eines Wahrscheinlichkeitsschlusses, zu denen unsere Urteilskraft widerrechtlich die Ergänzung liefert. Wir setzen dann immer etwas fälschlich als nicht vorhanden voraus, weil wir es nicht wahrgenommen haben. Die Vorurteile z. B., die eine so ergiebige Quelle des Irrtums bilden, sind immer aus solchen Schlüssen mit unzureichenden Prämissen hervorgegangen. Oder, wenn wir einen Fehlschluß machen, so geschieht dies oft dadurch, daß wir einem Mittelbegriff etwas als Unterbegriff unterordnen, dessen Merkmale nur zum Teil mit dem Mittelbegriff zusammenstimmen. Wir machen uns also auch hier einer widerrechtlichen Ergänzung der geteilten Sphäre schuldig. Furcht und Hoffnung, dringendes Interesse der Entscheidung, Parteilichkeit, Einbildung, Schwäche der Urteilskraft, Leichtgläubigkeit und Ähnliches verleiten uns zu solchen voreiligen Schlüssen. Platon konnte mit seinen Mitteln und seiner Methode hier nicht zum Ziele gelangen und auch seine Ideenlehre könnte keine Aufklärung schaffen, denn sie ließ das ganze Gebiet der *δόξα* abseits liegen. Aristoteles hat in seinen sophistischen Elenchen in scharfsinniger Weise Kautelen gegen den Irrtum gegeben, aber nicht mit Entwicklung der eigentlichen Quellen des Irrtums, sondern nur zum Schutz gegen sophistische Künste. Übrigens wird man leicht bemerken, daß in der platonischen Unterscheidung zwischen Besitzen und Haben etwas von der bekannten aristotelischen Unterscheidung von *δύναμις* und *ἐνέργεια*, Poten-

tialität und Aktualität, steckt, nur daß die aristotelische Bestimmung einen viel weiteren Umfang hat.

[55]) S. 126. Die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*, das Wissen des Wissens, wird hier allerdings zur Absurdität, indem es in einen regressus in infinitum ausläuft. Das wäre aber nicht der Fall, wenn Platon seine Ideendialektik hier hätte mit hereinbringen wollen, von der er sich geflissentlich fernhält. Sie hätte den festen Endpunkt mit der Entscheidung über alle einzelnen untergeordneten *ἐπιστῆμαι* geboten. Vgl. Anm. 6. Im Charmides ist mit der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* durchaus nicht ein bloßes Spiel getrieben, wie hier in unserer Theätetosstelle, vielmehr ist diese *ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*, schon im Hinblick auf die Ideenlehre, die *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ*, von der aus sich alle anderen *ἐπιστῆμαι* erst ihre Stelle anweisen lassen müssen.

[56]) S. 128. Hier fällt Platon offenbar aus der Rolle. Nachdem er uns im ersten Teil weitläufig gezeigt hat, daß Wissen nicht Wahrnehmen sei, wird hier die Autopsie einfach als das Wissen betrachtet im Gegensatz zu der durch Zeugen erlangten Kenntnis einer Sache. Vgl. 202 B *οἷς μὴ παρεγένοντο* mit 201 C *ἄνευ ἐπιστήμης*. Dergleichen ist bei Platon nichts Ungewöhnliches. So lange er sich im Banne einer bestimmten Theorie befindet, läuft seine Gedankenbewegung auch ganz in der durch diese gebotenen Richtung, mag dabei der gemeinen Anschauungsweise auch noch so viel Gewalt angetan werden. Wo er aber, frei von dem unmittelbaren Zwang eines bestimmten Programms, sich unbefangen einer natürlichen Betrachtung der Dinge überläßt, macht er sich unter Umständen nichts daraus, aller Theorie ein Schnippchen zu schlagen. Die Betrachtung über die Definition der *ἐπιστήμη* als *αἴσθησις* ist ja längst abgeschlossen, also fühlt er sich nicht mehr durch seinen vorigen Standpunkt gefesselt.

[57]) S. 128. Diese im folgenden abgewiesene Definition des Wissens scheint Platon selbst früher anerkannt zu haben, nämlich ehe er sich einer strengeren Untersuchung der Sache zuwandte. Im Menon p. 97 B ff. gibt er ausdrücklich das Verhältnis zwischen *ἀληθὴς δόξα* und *ἐπιστήμη* dahin an, daß die erstere durch den *αἰτίας λογισμός* zur *ἐπιστήμη* werde. Es heißt nämlich p. 98 A: „Hat man den wahren Meinungen durch vernunftgemäße Begründung ihren festen Halt gegeben, so werden sie erstens wirkliches Wissen, sodann auch bleibend. Und deshalb nun ist Wissen mehr wert als richtige Meinung, und es unterscheidet sich Wissen von richtiger Meinung

also durch diese Befestigung." Und ebenso im Symposion 202 A: „Wenn man eine richtige Meinung hat, ohne daß man Gründe für die Richtigkeit derselben anzugeben vermag, weißt du nicht, daß dies einerseits noch kein Wissen ist — denn wie könnte etwas der Gründe Entbehrendes ein Wissen sein! — anderseits aber auch keine Unwissenheit? Denn wie sollte es wohl Unwissenheit sein, wenn man doch im Besitze des Richtigen ist! So ist also die richtige Meinung ein solches Mittelding zwischen Einsicht und Unwissenheit." Das „Rechenschaftgeben" ist dem Platon die Hauptsache beim Wissen. Vgl. Phaed. 76 B Rpl. 534 B. Vgl. auch die Bemerkung Nr. 63.

[58]) S. 128. Die Übersetzung des vieldeutigen Wortes λόγος macht Schwierigkeiten. Doch kann kein Zweifel sein, daß von allen vorgeschlagenen oder befolgten Übersetzungen „Erklärung" weitaus die treffendste ist. „Begründung" sagt zu viel, und „Rede" sagt zu wenig.

[59]) S. 129. Theätet weist hier ausdrücklich auf einen anderen hin, dem er die Definition verdankt. Diesen anderen hat man mit ziemlicher Sicherheit in Antisthenes erkannt. Im 8. Buche seiner Metaphysik p. 1043b 23ff.) äußert sich Aristoteles folgendermaßen über ihn und seine Schule: „Aus dem Gesagten läßt sich auch erkennen, daß es mit dem Zweifel, den die Schule des Antisthenes und andere Ungebildete dieser Art vorgebracht haben, doch etwas auf sich hat, mit der Behauptung nämlich, es sei nicht möglich das Was zu definieren, denn die Definition sei eine lange Reihe von Worten, sondern es sei nur möglich, die Beschaffenheit eines Dinges anzugeben: vom Silber z. B. lasse sich nicht sagen, was es sei, sondern nur so viel, es sei etwas Ähnliches wie Zinn. Von einem Teile der Einzelsubstanzen findet also Definition und Begriff statt, z. B. von den zusammengesetzten, mögen sie nun sinnlich oder intelligibel sein; von den ursprünglichen dagegen, aus denen jene zusammengesetzt sind, nicht, wofern der definierende Begriff etwas von etwas aussagt, nämlich ein Formelles von einem Materiellen." Das stimmt genau zu der vorliegenden Definition des Wissens.

[60]) S. 131. Antisthenes hatte sich also selbst des Beispiels mit den Buchstaben und Silben bedient. Auch Platon macht davon noch weiteren Gebrauch im Politicus 278 B. In der Tat hat dies Beispiel oder Gleichnis, wie man es auch nennen könnte, rücksichtlich seiner bildlichen Bedeutung für stoffliche Zusammensetzungen sowohl wie für Begriffs- und Urteilsverhältnisse, ein ge-

wisses philospohisches Interesse.. Es ist das bekannteste und jedermann verständlichste Beispiel von Verwendung einer begrenzten Anzahl von Elementen zu einer unbegrenzten Fülle von Zusammensetzungen teils zu Silben, teils zu Worten, samt allen Schikanen, welche die immer wieder neuen Zusammensetzungen dem Lernenden bereiten, dergestalt, daß ihm die für sich wohlbekannten Buchstaben in den neuen Umgebungen immer wieder wie verändert erscheinen und Besinnen erfordern. Den Griechen lag das Beispiel zur Aufhellung philosophischer Fragen um so näher, als *στοιχεῖον* sowohl Buchstabe wie Element bedeutet.

In der Ansicht nun des Antisthenes von der Unmöglichkeit der Erklärung der letzten Bestandteile liegt etwas Richtiges. Auch Aristoteles muß dies, wie die obigen Worte (Anm. 59) zeigen, natürlich in seiner Weise, anerkennen. Die Chemie z. B. muß die Elemente als gegeben hinnehmen und sich bei ihnen beruhigen. Sie kann Eigenschaften derselben angeben, aber keine weiteren Bestandteile in ihnen unterscheiden. Und in den Formen systematischer Erkenntnis tritt uns etwas Ähnliches entgegen. Die obersten Grundsätze müssen wir als selbstverständlich hinnehmen. So in der Mathematik die Axiome, in der Philosophie die metaphysischen Grundsätze (wie z. B. daß jeder Veränderung eine Ursache zugrunde liegt). In den Erfahrungswissenschaften hinwiederum müssen wir die Sinnesanschauungen als Tatsachen, als Erstes und schlechtweg Gegebenes hinnehmen.

[61]) S. 132. Es handelt sich hier eigentlich um einen bloßen Wortstreit. Nehme ich Wissen (*ἐπίστασθαι*) in dem hier untergelegten Sinne als Zurückführung auf die Elemente, so kann ich freilich nur den Komplex (die Zusammensetzung, hier die Silbe) wissen, nicht aber die Elemente. Es scheint also, als ob man über ein Zusammengesetztes ein Wissen haben könnte, ohne seine Elemente zu kennen (sc. zu wissen). Aber Antisthenes konnte erwidern: die Elemente kenne ich ja, nämlich aus der Anschauung; ihre Aufzählung macht eben das Wissen aus rücksichtlich der Silbe (des Zusammengesetzten). Im Griechischen kann *ἐπίστασθαι*, ebenso wie unser Wissen für beides stehen, für das bloße Kennen und für das Wissen im systematischen Sinn. Aber Platon läßt hier nur das letztere gelten, nicht bloß weil es seiner Sinnesrichtung überhaupt entspricht, sondern weil ihm eben Antisthenes selbst hier durch seine Definition das Recht, ja die Anweisung dazu zu geben schien. Antisthenes sagte: die Silben weiß ich (*ἐπί-*

σταμαι), die Buchstaben weiß ich nicht (οὐκ ἐπίσταμαι). Darauf Platon: „Wenn ich die Silben (das Zusammengesetzte) weiß, kann ich doch die Buchstaben, aus denen sie zusammengesetzt sind, nicht nicht-wissen." „Allerdings", konnte Antisthenes erwidern, aber dies Wissen ist bei den Elementen kein ἐπίστασθαι, sondern ein einfaches εἰδέναι.

62) S. 132. Hatten wir es in dem eben abgehandelten Falle mit dem Begriff des Kompositum zu tun, so liegt dem vorliegenden Falle die Vorstellung des Totum zugrunde. Kompositum ist eine zufällige, äußere Einheit des Ganzen, ohne inneren Zusammenhang. Totum ist ein Ganzes, dessen Teile voneinander sowohl wie von der Form des Ganzen abhängig sind. Jeder einzelne Teil empfängt hier also seine Bedeutung für das Ganze eben durch das Ganze. Angewendet auf unser Beispiel: das Wort ist ein Ganzes, es hat als solches seine bestimmte Bedeutung, ist also etwas spezifisch anderes als die einzelnen Buchstaben. Es kommt also über die bloße Zusammensetzung der Buchstaben hinaus noch etwas anderes in Betracht, nämlich die Form des Ganzen. Unser Sonnensystem z. B. ist ein Ganzes, die Form dieses Ganzen, der Grund der inneren Einheit, ist das Gravitationsgesetz. Diese Form kann keine Teile haben, sie ist etwas Unteilbares. Und ähnlich steht es in unserem Beispiel mit dem Wort. Die Form des Ganzen, seine Seele, ist hier die Bedeutung des Wortes. Insofern ist es also ganz richtig, wenn Sokrates sagt, das Ganze ist unteilbar, und wenn dies, so ist es, der Voraussetzung zufolge, eben selbst Element und eben deshalb unerkennbar. Hier war Antisthenes, mit seinem besonderen Beispiel wenigstens, geschlagen. Die einzelnen Buchstaben für sich geben mir nicht die Bedeutung des Wortes als Ganzen, ich mag sie noch so oft herzählen. Diese Bedeutung empfange ich nicht durch das Verständnis der einzelnen Buchstaben, sondern durch den geselligen Verkehr mit meinen Landsleuten. Freilich durfte Sokrates hier, um die Sache zu voller Klarheit zu bringen, nicht von Silben reden, sondern von Worten. Die Silben paßten, als beliebige Zusammensetzungen von Buchstaben, für den ersten Fall, aber nicht für den vorliegenden. Wenn Goethe in seinem bekannten Verse sagt: „Wenn nun die Elemente nicht aus dem Komplex sich trennen, Was ist wohl an dem ganzen Wicht Original zu nennen", so stellt er sich hier mit seiner Persönlichkeit scherzhaft auf Seite des Kompositum und überläßt es bescheiden seinen Lesern, die nötige Korrektur hinzu-

zudenken: sein Genius war eben die Form des Ganzen; diese machte ihn zum Totum, das mehr ist als die bloße Zusammensetzung der Teile.

63) S. 137. Man kann die Bemerkung machen, daß die nun folgenden drei Auslegungen der Definition nach Maßgabe der drei Bedeutungen des Wortes λόγος sich als ebenso viele Versuche darstellen, eine Definition zu geben für den Begriff Definition selbst, natürlich nur der eigentlichen Absicht nach, wie wir sie beurteilen können. Man braucht nur zunächst im raschen Überblick diesen drei Deutungen nachzugehen, um dies bestätigt zu finden. Die erste Deutung ist die, daß λόγος nichts weiteres sei als eben der Ausdruck des Gedankens, der Meinung. Derselbe Gedanke läßt sich in verschiedener Wort- oder Satzform wiedergeben. Es läuft also eigentlich auf nichts anderes hinaus als auf das, was wir Wortdefinition nennen. Danach bestände das Wissen in Wortdefinitionen. Wir können einen Gedanken durch verschiedene Ausdrücke aussprechen. Die zweite Deutung zielt ungefähr auf das, was wir Sachdefinition oder bei etwas anderer Behandlung genetische Definition nennen. Es wird die Aufzählung der Bestandteile einer Sache gefordert. Zählt man sie alle auf mit Angabe ihrer richtigen Verbindung, so gibt das eine genetische Definition. Wir können es aber, was Sokrates hier nicht tut, auch beziehen auf die Aufzählung der Merkmale eines Begriffes in derjenigen Vollständigkeit, die uns eine wirkliche Einsicht in das Wesen desselben verschafft. Dies meine ich, liegt logisch als Absicht dieser Ausführung dunkel zugrunde. Die Weise freilich, wie hier die Sache behandelt wird, ist eine so äußerliche, daß das die Teile zusammenhaltende Band so gut wie ganz verschwindet: man hat die Teile in der Hand, fehlt, leider! nur das geistige Band. Endlich die dritte Deutung geht offenbar auf das, was wir Namendefinition nennen; ihr Zweck ist die Gegenstände eines Begriffes von allen anderen zu unterscheiden, also Angabe des Gattungsbegriffes und der spezifischen Differenz.

Diese Tendenz der drei Versuche stimmt durchaus zu dem Grundcharakter des in den sokratischen Schulen waltenden philosophischen Geistes. Man meinte das Wissen zu erreichen durch Definieren. In den Definitionen sollte der eigentliche Wissensschatz stecken. Naturgesetze mit dem Charakter der unverbrüchlichen Notwendigkeit kannte das Altertum so wenig, wie den Weg, der zu ihnen führt, nämlich den der rationellen Induktion. Sokrates hielt die Natur für ein Buch, dessen

Schrift den Menschen ein ewiges Geheimnis bleiben werde. Aber auch die synthetischen Sätze a priori aus bloßen Begriffen bilden noch nicht den Gegenstand eigentlicher philosophischer Untersuchung im Altertum, so oft auch z. B. bei Platon auf den Satz der Kausalität Bezug genommen wird. Man bewegte sich also, was die Dialektik anlangt, wesentlich in der logischen Auffassung und Bearbeitung der Begriffe. Darin sollte recht eigentlich das Wissen bestehen. Und hier war es wiederum die Definition, die an erster Stelle steht. Platon nun ist seinerseits gewiß auch ein eifriger Befürworter der Definitionen. Aber das Verfahren verwandter Schulen, das er vorfand und das er nach den obigen drei Gesichtspunkten kritisierte, konnte ihm nicht genügen. Ganz abgesehen von dem gleich nachher zu berührenden Hauptgrund stand für ihn die Sache doch so, daß die Definition nur eine, wenn auch sehr wichtige Seite der Dialektik (d. h. der Behandlung und des Gebrauches der Begriffe) darstellte. Neben ihr stehen noch einerseits die Einteilungen (Zerlegung der Begriffe in ihre Arten und wieder dieser in ihre Unterarten), anderseits die Verbindungsweisen verschiedener Begriffe (*κοινωνία τῶν γενῶν*, wie sie der Dialog Sophistes darstellt).

Platon widerlegt die aufgestellten drei Deutungen der Definition unter den gegebenen Voraussetzungen in einer im Einzelnen zuweilen etwas spitzfindigen, im Ganzen aber doch zutreffenden Weise. Das durchschlagende und immer wiederkehrende Moment, das sich wie der rote Faden durch diese Widerlegung hindurchzieht, ist dies, daß die *δόξα ἀληθής* ihrem Begriffe nach im Grunde immer schon dasjenige antizipiert, was der *λόγος* angeblich noch hinzubringen soll. Also eine beständige Kreisbewegung. Am wenigsten Ursache, sollte man meinen, hätte Platon gehabt, die dritte Deutung zu bekämpfen. Sie nimmt sich auf den ersten Blick so aus, daß sie mit Platons eigenem Standpunkt fast zusammenzufallen scheint. Denn die Angabe des unterscheidenden Merkmals war ja doch auch für Platon die wesentliche Aufgabe der Definition und die Definition hinwiederum eine der wesentlichsten Aufgaben des Wissens. Gibt er doch zu Anfang des Dialoges p. 147 C, um dem Theätet das Wesen der Definition klar zu machen, selbst ein Beispiel, in welchem eben die Hervorhebung der spezifischen Differenz ein Hauptpunkt ist. „Was ist Lehm?“ Antwort: „Lehm ist Erde mit Wasser gemischt.“ Allein näher zugesehen zeigt sich doch ein erheblicher Unterschied unserer Stelle. Denn die spezi-

fische Differenz ist zwar da, aber die *δόξα ἀληθής* fehlt. Und was steht an der Stelle derselben? Der Gattungsbegriff, also aristotelisch ausgedrückt, das *τί ἐστιν*. Und eben dieser Unterschied ist ausschlaggebend. Er scheint es nicht immer für Platon gewesen zu sein. Vgl. Anm. 57. Aber bei strenger Auffassung der Sache, wie er sie hier anstrebt und wie er sie dann in der Republik wiederholt, verschärft sich ihm der Gegensatz zwischen *δόξα* und *ἐπιστήμη* zu völliger Unvereinbarkeit. Die *δόξα*, das bloße Meinen, gehört danach überhaupt nicht in die Definition des Wissens. Platons Wissen hat seine Beziehung auf die Idee und deren Korrelat, d. h. den Begriff als solchen. Mit dem, meinte er, hat die *δόξα* nichts zu schaffen. Sie mag sich wohl der Begriffe bedienen, kann aber nicht die Begriffe als solche in ihrem gegenseitigen Verhältnis uns zur Erkenntnis bringen. Damit stehen wir an dem Punkte, der schon früher gelegentlich berührt, die platonische Lehre so weit von unserer Anschauungsweise trennt: die *δόξα* soll nicht nur subjektiv (der Gültigkeit der Behauptung nach), sondern auch objektiv dem Gegenstand nach von dem Wissen völlig getrennt sein. Wir sollen also über das, was dem Wissen vorbehalten ist, nicht auch eine Meinung haben können. Unsere Definition für Wissen (der logischen Bedeutung nach) lautet: Wissen ist Fürwahrhalten mit vollständiger Gewißheit. Wir würden also gegen die obige Definition des Wissens als *δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου* nichts einzuwenden haben, sofern man *μετὰ λόγου* übersetzt „mit vollständiger Rechenschaft (m. a. W. „mit vollständiger Rechtfertigung der Sache), was der griechische Sprachgebrauch durchaus zuläßt. Jedes Urteil, das ich ausreichend begründen, d. h. das ich auf die unmittelbare Erkenntnis zurückführen kann, stellt ein Wissen dar. Für die Beurteilung der platonischen Ausführungen kommt allerdings noch in Betracht, daß den im Dialog besprochenen Definitionsformeln nicht *τὸ ἐπίστασθαι*, sondern *ἡ ἐπιστήμη* zugrunde gelegt ist. Daß er selbst noch einen Unterschied zwischen beiden zu machen geneigt ist, zeigt p. 196 DE. In *ἐπιστήμη* steckt nämlich oder kann stecken eine gewisse Beziehung auf systematische Gliederung der Gedanken, also auf systematisches Wissen. Gleichwohl wäre es verkehrt gewesen, wenn wir in unserer Wiedergabe überall wo *ἐπιστήμη* auftritt, statt „Wissen" hätten „Wissenschaft" sagen wollen. Denn zunächst meint Platon offenbar das erstere; doch schleicht sich begreiflicherweise leicht auch der Gedanke an die strengere Bedeutung ein. Diese

Zweideutigkeit kann das Verständnis des Dialoges ab und zu etwas erschweren; aber, einmal erkannt, verliert sie auch ihre Schädlichkeit.

64) S. 141. Diese Definition der Sonne findet sich auch bei Aristoteles, Top. 131b 25.

65) S. 144. Der Dialog schließt mit dem Hinweis auf baldige Fortsetzung. Diese Fortsetzung ist äußerlich, und in gewissen Beziehungen auch innerlich durch den Dialog Sophistes gegeben, in welchem unsere Hauptpersonen wieder mit auftreten.

Register.

Die Zahlen bedeuten die Seiten. def. = Definition, dist. = Unterscheidung, opp. = Gegensatz.

A.

Abstraktion s. Induktion.
Adel s. Ahnenstolz.
Agesilaos 150.
Ähnlichkeit und Unähnlichkeit 57 f. 100.
All, das 92.
Alle und Ganzes 133 f.
Amphitryon 84.
Analogieschluß 41 f. 89 f.
Analytische Sätze 50.
Anonymer Kommentar zum Theätet 148. 157.
Anschauung, mathematische 169 ff.
Antäus, der Riese 74. 165.
Antisthenes der Sokratiker. Auf ihn geht wahrscheinlich 128 ff., vielleicht auch 52. Vgl. 20. 162. 164. 183 ff.
Antomosie, Gegeneid 80. 167.
Aristides 43. 157.
Aristippos der Sokratiker. Auf ihn geht vielleicht, was von den „feineren Leuten" gesagt wird 52. Vgl. 160. 162.
Aristoteles 161. 169. 183.
Arithmetik 123.
Artemis, als Geburtsgöttin 41.
Arzt 71. 89.
Astronomie 34. 74.
Athen 29. 30.
Augen, Sehen 53.
Ausgaben des Dialogs 22.
Autopsie 120.

B.

Barbaren 64.
Begierden 52.
Begriff, Gattung 54. 188. Umfang und Inhalt der B. 37.
Beschaffenheit (*ποιότης*) 94. S. Qualität.
Bewegung und Ruhe 46 f. Zwei Arten, bestimmt nach Tun und Leiden 52. Zwei weitere Arten, bestimmt durch den Charakter der Bewegung selbst 93 ff. 168 f. Bewegungslehre des Heraklit 91 f., der Kyrenaiker 53. B. als Ursache der Wärme 47.
Buchstaben als Elemente 131 ff.

C.

Chabrias 150.
Chronologie der Dialoge 147.
Compositum 185 f.

D.

Dämonium 43. 157 f.
Definition des Lehms 37 f.
Definitionsversuche des Wissens, das Thema des ganzen Dialogs 35 ff. Vgl. 187 f.
Denken def. 108 f. 175. dist. Wahrnehmen 100. Anschauungsloses D. als Philosophie im Gegensatz zu dem anschaulichen Denken, d. i. der Mathematik 67.

Dialektik, Methodisches zu ihr 120.
Dialogische Form 31.
Dianoetische (mathematische) Erkenntnis 10 f.
„Dieses", ein streng genommen unanwendbares Wort 54. 129. 135.
Differenz, spezifische 141.
Disposition des Dialogs 16 ff.

E.

Eins 53. 100. Das Eine im Verhältnis zu dem Anderen 109 f.
Eleaten 10.
Element 20 f. 129 ff. 183 ff. S. Buchstaben.
Empedokles 46.
Empirie 14.
Entbindungskunst s. Mäeutik.
Ephesus, die Leute von E., d. i. die Herakliteer 91.
Epicharm 46. 161.
Episode, große, als Mittelstück des Dialogs 79 ff. 166 f.
Erinnerung 65 f. 112 ff. S. Gedächtnis.
Erinnerungszeichen 112.
Eristiker, Streitredner 50. 67. 69. 72. 121. 126.
Erkennen def. als Erfassen des Wissens 143.
Erkenntnisweisen 10 ff.
Erklärung 20 f. 128 f. Drei Definitionsversuche für „Erklärung" 137.
Erziehung, die rechte und die sklavenmäßige 85.
Eselsitzen, Sprichwort 35.
„Etwas", ein streng genommen unzulässiger Ausdruck 54.
Euklides, der Sokratiker 29. 150.
Euphronios, Vater des Theätet 33.
Euripides 49. 161.

F.

Falsche Meinung, ihre Möglichkeit 104 f. Das „in Wahrheit" Falsche 108. Eingehende Erörterung 177 ff.
Farbe 48. 52. 94. 98. 100.
Fassungskraft 117.
Fieber 89.
Flucht aus dem Irdischen 85
Frageverfahren 72.
Freiheit 85.
Freiwerberei 41 ff.
Frosch 62. 71.

G.

Ganzes und Teil 133. 135. 183 ff
Gedächtnis 65 f. 117.
Gedächtnisbilder 111 f.
Gegeneid s. Antomosie.
Gehör 100.
Gemälde, perspektivische 141.
Gemeinsinn 170.
Geometrie 33. 36. 67.
Gerade und Ungerade 101.
Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit 83.
Gerichtsredner 79 f. 128.
Gesamtheit und Teil 133.
Gesetzgebung 79. 88.
Gesicht 100 f. S. Sehen.
Gespräch der Seele mit sich selbst 108 f.
Gleichnisse s. Vergleiche.
Glück und Unglück 84.
Goethe 185 f.
Gott, sein Wesen 86. Den Menschen nicht bös gesinnt 44. Verähnlichung mit G. 85.
Groß und Klein 49. 51.
Großgrundbesitz 83.
Gute, das 88.

H.

Haben und Besitzen 121.
Handwerker 36.
Harmonielehre 34.

Hebammen als Freiwerberinnen 41 f.
Hebammenkunst s. Mäeutik.
Hegel 162.
Herakles 74. 84.
Heraklit 4. 6. 12. 46. 60. 167 f.
Herakliteer 91 f.
Hesiod 138. 162.
Hipponikos, Vater des Kallias 67.
Hirt 83.
Hölzernes Pferd 99.
Homer 46. 47. 48. 60. 91. 98. 116. 117. 160 f.
Homo-mensura-Satz 5. 45 f. 60. 76. 88. 160.

I (J).

Ideenlehre 167. 179.
Identität als reiner Verstandesbegriff 100.
Induktion, die sog. Sokratische (die aber nichts anderes ist als ein rein analytischer Analogieschluß), Beispiele 41 f. 89 f.
Inkommensurabilität 38 f. 153 f.
Innerer Sinn 171.
Ionier 14.
Iris 51. 161.
Irrtum 116. S. falsche Meinung.
„Ist" und „Ist nicht", streng genommen unzulässiger Ausdruck 100.
„Jenes", unzulässiger Ausdruck 54. S. „Dieses".

K.

Kallias, des Hipponikos Sohn 67.
Kalt und Warm 46. S. Warm.
Kant 160.
Klepsydra 80. 128.
Kombinatorik 112. 175 ff.
Kommensurabilität 38 f. 153 f.
Kommentar, anonymer zum Theätet 148. 157.
Komplexe und Elemente 130 f.
Kopula 100.
Korinth, Schlacht bei K. 29. 150.
Körperliches Wohlbefinden 47.
Kunst und Handwerker 36.
Kyrene 4. 31.
Kyrenaiker, wahrscheinlich 52 f.

L.

Lakedaimon 62. 74.
Landwirtschaft 41 f. 71.
Lehm def. 37. 187 f.
Leiden und Tun 52.
Lernen 35. 111. 124. L. und Vergessen sind Mittelzustände zwischen Wissen und Nichtwissen 105.
Literatur zum Theätet 22 ff.
Lust und Schmerz 52.
Lysimachos 43. 157.

M.

Mäeutik 17. 40 f. 60. 98. 144. 155 f.
Mathematische Erkenntnisweise 10. 179 ff.
Megara 30. 150.
Meinung def. 108 f. Vgl. 5. 7. 13. 19 f. 103 ff. 173. Mögliche Fälle für falsche M. 112 f.
Meletos 144.
Melissos 92. 98.
Menge, die große 77. 85.
Menon, Dialog 155. 182 f.
Mensch, Maß der Dinge 5. 45 f. 160. Anerkennung des überlegenen Wissens anderer 75 f.
Methode, ihre Reinheit 120.
Mnemosyne, Mutter der Musen 111.
Mondkälber 42.
Musik, ihre Elemente 136.
Muße für philos. Untersuchungen 79. 104.

N.

Name (Wort). Auf den N. kommt wenig an 124.
Nichtsein 71. 106. 173 f. S. Sein.
Nisäa, Hafenstadt von Megara 29. 150.
Noëtische Erkenntnis 10 f.
Nullpunkt (noch unter dem Nullpunkt) 91.
Nützlichkeit, Erkenntnis derselben 88 ff. 165 f.

O.

Oberbewußtsein 178 f.
Okeanos 46. 92.
Organe 101.
Ortsbewegung, dist. Veränderung 94 f.

P.

Parmenides 10 f. 46. 92. 98. 166.
Pavian 61. 70.
Pferd und Ochse 109. 119.
Pflanzen 41.
Phaidros, Dialog 145.
Phainarete 40. 144.
Philosophie, Bewunderung ihr Anfang 72. 161 f. Der wahre Philosoph 80 ff. 161 f. opp. Eristiker 67.
Pindar 82. 167.
Platon, Erkenntnisweisen 10 ff. Begriff des Wissens 8 ff. Dialogische Kunst 145 ff. Vergleichungsbegriffe 161. Seine eigene Ansicht über Sinneswahrnehmung 168 ff.
Prodikos 44. 157.
Protagoras 4 f. 45 f. 60 ff. bis 97. Seine Schrift über die Wahrheit 70 f.
Puppenmacher 37.
Pythagoras 10. 14.

Q.

Quadrate 38 ff., 153 f., Frage der Kommensurabilität.
Qualitäten 46. 52. 89. 94. 99 f.

R.

Rabulisten s. Eristiker.
Ranke 157.
Redner, ihre Wirksamkeit nach Protagoras 71. R. und Philosoph 79. 128.
Reflexionsbegriffe 161. 172 f.
Reichtum 83 f.
Relativität der Sinneswahrnehmungen 45 ff.
Richter 128.
Ruhe und Bewegung s. Bewegung.

S.

Sachkunde als einzige Berechtigung zum Urteil 33 f.
Schlafen und Wachen 55 f. 163 f.
Schön und Häßlich 55. 79. 101. 107. 109.
Schusterei 36.
Schwätzer 118.
Schwein 61. 70.
Seele als Kraft der Erfassung des Seienden 101 f. Gespräch der Seele mit sich selbst = Denken 108 f.
Sehen und Wissen 48. 52. 53. 66. 68. 96.
Seil, das goldene 48. 161.
Sein 46. 53. 59. 70. 77. 100. 101 f. 106. 135. 173 f.
Selbstbeobachtung, Selbstprüfung 50.
Silben (Komplexe von Lauten) 131 ff.
Simmias 158.
Simon der Schuster 158.
Sinnestäuschungen 55.
Sinnliche Erkenntnis 7. 14. 45 ff. 99 f.

Skiron 74. 165.
„So", ein unzulässiger Ausdruck 96.
Sokrates, seine Prophetengabe 30. Ähnlichkeit mit Theätet 32. Disputierlust 35. Mäeutik 40 f. Selbstcharakteristik 61. 74. 118.
Sokrates der jüngere 38. 151.
Sonne def. 141.
Sophistik 2. 4. 50. 71 f.
Spezifische Differenz 141 f.
Spiegel, Vertauschung von Rechts und Links 115.
Sprichwörtliches 35. 63. 86.
Staatsmänner 86.
Staatsmaximen 79. 88.
Stillstand s. Bewegung.
Strafe 86 f.
Stromleute opp. Stillstandsverfechter 93.
Sunion, Vorgebirge 33.

T.

Tafel, wächserne 111 f. 174 f.
Taubenschlag, Gleichnis für die Seele 122 f.
Teil und Ganzes 133 f.
Terpsion 29. 150.
Tethys 46. 92.
Thales von Milet 82.
Thaumas, Vater der Iris 51.
Theätet 4. 15. 29. Charakteristik und Äußeres 32. 61. 101. 142. 150 f.
Theodoros 4. 15. 29. 150 f.
Theseus 74.
Thrakische Sklaven 82 f. 85.
Ton, Töne 52. 98. 100.
Töpferkunst 37.
Totum dist. Compositum 185 f.
Träume 55. 163 f.
Tugend und Schlechtigkeit 85 f.
Tun und Leiden 52.
Tyrannen 83.

U.

Übel, notwendig 85.
Unähnlichkeit 57. 100.
Unredlichkeit (beim Fragen) 72
Unwissenheit 76.
Ursache und Wirkung 57. 136.

V.

Verähnlichung mit Gott 85.
Veränderung dist. Ortsbewegung 94 f.
Vergangenheit als Lehrquelle für die Zukunft 102.
Vergessen 105.
Vergleiche, Bilder 31. 32. 33. 39. 40 f. 44. 45. 54. 60. 67. 68. 81. 91. 92. 97. 99. 110. 111. 112. 115. 122 ff. 127. 129. 130. 140. 143.
Vergleichungsbegriffe 161. 172 f.
Verhältnismäßigkeit der Erkenntnis nach Aristipp 53 f.
Verwechselung 107 ff. 175 ff.
Verwunderung als Anfang der Philosophie 51.
Vorbilder in der Welt des Seins 86.
Vorgespräch zum Dialog 147 f.

W.

Wachstafel 111 ff. 174 f.
Wagen, seine Zusammensetzung 138.
Wahnsinn 55.
Wahre Meinung 103 f.
Wahrheit 56. Ihre Schönheit 116.
Wahrnehmung 5. 17. 45 ff. 52. 90 f. 99 f. u. ö.
Warm und Kalt 46. 47. 52. 94.
Wasseruhr s. Klepsydra.
Weise, der 75. 90. 117. Der W. nach Protagoras 70 f.
Weisheit 35. 86. 117. 151.

Weiße Farbe 53.
Welt des wahren Seins 86.
Weltansicht 10 f.
Werden 46. 59 u. ö. Sein und Werden 52 ff.
Wiedererkennen 124.
Wiedervereinigung 43.
Wind, warm und kalt 45.
Windstille 47.
Wirken und Leiden 53.
Wissen def. als Wahrnehmung 45 ff., als wahre Meinung 103. 127 ff. Kann nicht Grund des Nichtwissens sein 125. Vgl. 3. 5. 7 ff. 158 f.
Wissenschaft und Weisheit 35.
Wodurch, dist. Womit 99.
Wohlbefinden, körperliches 47.
Wort und Sache 70. 88. 98 f.
Würfel 49.

Z.

Zahl 119. 123. Quadratische und oblonge Z. 38 f. Kubikzahlen 39. Zahl der Meerestropfen 82.
Zeitgeist 2.
Zimmermannskunst 36.
Zitherspieler 136 f.
Zukunft 88. 166. Ihre Erkenntnis 102.
Zusammengesetztes 129 f.
Zwölf, Verwechselung mit Elf 119.

PLATONS DIALOG PARMENIDES

NEU ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

OTTO APELT

ZWEITE DURCHGESEHENE AUFLAGE

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 83
LEIPZIG 1922 / VERLAG VON FELIX MEINER

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

1. Einleitung . . . . . 1—44
2. Übersicht über die Literatur . . . . . 45—47
3. Inhalt und Gliederung des Dialogs . . . . . 48—50
4. Übersetzung . . . . . 51—134
5. Anmerkungen . . . . . 135—160
6. Register . . . . . 161—162

Einleitung.

Kein Platonischer Dialog birgt so viele Geheimnisse in sich wie der Parmenides. Gedankengehalt und szenischer Aufbau scheinen förmlich miteinander zu wetteifern in der tückischen Kunst, den Leser in Verlegenheit zu setzen. Er sieht sich vor eine Kette von Rätseln gestellt, an deren Lösung seine Kraft zu setzen er sich nur schwer entschließen wird. Leicht und bequem liest sich kein Platonischer Dialog. Platon wünschte sich gar nicht bloß genießende Leser; er wollte nicht unterhalten und ergötzen, er wollte vor allem den Geist zu reger Mitarbeit nötigen. Kein Dialog also, der uns nicht, sei es zur Deutung des Ganzen sei es zur Erkenntnis des Einzelnen vor dieses oder jenes Rätsel stellte; aber ich wüßte keinen, der so wie der Parmenides danach angetan wäre, einer Stimmung förmlicher Hoffnungslosigkeit in bezug auf eine annehmbare Deutung Vorschub zu leisten. Die Szenerie, sonst das die Untersuchung teils vorbereitende teils sie munter begleitende und zur Einheit gestaltende Element, scheint hier, an sich schon rätselhaft genug, mehr der Spaltung als dem Zusammenhalt, mehr der Vereinzelung als der Vereinigung zu dienen. Der zweite Teil des Werkes, der eigentliche Kern des Ganzen, ist, auf den ersten Blick wenigstens, ein Buch mit sieben Siegeln. Und die Chronologie? Sie mutet dem Leser das Unglaublichste zu. Kein Wunder also, wenn mancher Leser, verstimmt und entmutigt durch den verwirrenden Eindruck der ersten Lektüre, das Buch endgültig zur Seite legt. Wer aber, nicht völlig verzagend und versagend sondern nur mißtrauisch gemacht gegen die eigene Kraft, sich an die berufenen Erklärer wendet, was er-

wartet ihn da? Erklärungen findet er genug, mehr als wünschenswert; aber statt überzeugender, einheitlicher Belehrung sieht er sich in ein Gedränge von Deutungen hineingezogen, das mehr verwirrend als aufklärend wirkt, nicht viel anders, als wäre er in einen Irrgarten versetzt, welcher der Wege genug, nur keinen Ausweg zeigt. Von der Echtheitsfrage, die einen nicht geringen Raum in den Diskussionen der beteiligten Gelehrten einnimmt, zunächst noch ganz abgesehen, findet sich, was den Hauptteil des Dialogs, das Hypothesengewirr des Gespräches zwischen Parmenides und dem jungen Aristoteles, anlangt, eine ganze Stufenleiter von Meinungen, von der völligen Nichtigkeitserklärung gegen dies künstliche Gewebe ab bis hinauf zum Ausdruck höchster Bewunderung und Ehrfurcht vor dem Tiefsinn und der allumfassenden Weisheit des Meisters, der es hergestellt. Je nach dem größeren oder geringeren Respekte vor dem Werte der Argumente dieses Hypothesengebildes bestimmt sich nun aber auch die Ansicht von dem Verhältnis desselben zu dem bis zu einem gewissen Grade für sich verständlichen ersten Teile und damit zugleich die Auffassung des Ganzen. Denn daß den Inhalt des ersten Teiles gewisse Einwürfe gegen die Platonische Ideenlehre bilden, zu deren Beseitigung die Dialektik des Sokrates nicht ausreicht, daß die Situation also auf eine Lösung durch den zweiten Teil hinweist, darüber kann kein Streit sein.

Für die Deutung des Ganzen kommt also alles darauf an, die Beziehungen aufzudecken, die das Band zwischen diesen beiden Teilen bilden, eine Frage, deren Lösung wiederum ganz abhängt von einer unbefangenen Prüfung des Beweisverfahrens, das dem zweiten Teile sein eigenartiges Gepräge gibt. Dieser Prüfung aber ist ihr Weg klar und unmittelbar vorgezeichnet durch den Sachbestand selbst. Sie muß Aufschluß zu geben suchen nicht nur über die Natur und den philosophischen Wert dieser ganzen Argumentationsweise überhaupt sondern vor allem auch über die Stellung, die Platon nach Maßgabe seiner

aus der Vergleichung mit den übrigen Dialogen festzustellenden wahren philosophischen Überzeugung zu dem hier eingehaltenen Beweisverfahren einnahm. War es ihm völliger Ernst mit diesem Verfahren oder hat er es nur darauf abgelegt, ein glänzendes Beispiel erschöpfender hypothetischer Begriffsbehandlung zu geben? Es muß sich dann weiter herausstellen, inwieweit und in welchem Sinne das Ergebnis dieser Prüfung geeignet ist ein Licht auf die Bedeutung des ersten Teiles zu werfen. Gelingt es, in dieser Beziehung das Dunkel einigermaßen zu erhellen, so werden sich auch unschwer die auf die Szenerie bezüglichen Fragen erledigen, namentlich die sonderbare Fiktion, die der Wiedererzählung des Kephalos zugrunde liegt und die sich auf nicht weniger als drei Generationen verteilt.

Die Frage, ob ein hypothetisches Verfahren der Art, wie es uns hier vorgeführt wird, überhaupt dem Geiste der Platonischen Philosophie entspricht, können wir zunächst unberührt lassen angesichts der wiederholten ausdrücklichen Erklärung Platons, daß es sich lediglich um eine Übung des Scharfsinns, um eine Probeleistung geistiger Gymnastik handelt. Wir wenden uns vielmehr unmittelbar der Sache selbst zu.[1])

Prüfen wir das logische Gedankengerüst des zweiten Teiles, so haben wir vier Glieder (Antinomien), deren jedes eine Doppelreihe von Sätzen darstellt, die aus der nämlichen Voraussetzung gefolgert dennoch widersprechende Behauptungen enthalten und sich demnach gegenseitig aufheben. Und zwar ist in den beiden letzten Antinomien die Voraussetzung das kontradiktorische Gegenteil der Prämisse der zwei ersten Doppelreihen. Nach den allbekannten Regeln der Logik müßte nun von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Behauptungen, wie es diese

[1]) Die folgenden Ausführungen schließen sich in der Hauptsache an meine „Untersuchungen über den Parmenides des Pl.“, Weimar 1879, an, die dann in etwas erweiterter Gestalt in meine Beiträge zur Geschichte der gr. Phil., Lpz. 1891, übergegangen sind.

Prämissen der äußeren Form nach sind, notwendig die eine wahr, die andere falsch sein. Es könnten sich also nur in je zwei Satzreihen, den beiden letzten oder den beiden ersten, bei richtiger Innehaltung des Wortsinnes und geordnetem logischen Verfahren, verkehrte Sätze als Folgerungen finden. Denn aus richtigen Prämissen können, vorausgesetzt, daß keine Fehler beim Schließen gemacht werden, keine falschen Behauptungen folgen. Sehen wir nun zunächst zu, welche der beiden Abteilungen — erste und zweite Antinomie, oder dritte und vierte —, wenn für sich betrachtet, logisch überhaupt erklärbar ist und somit das größere Recht auf ihrer Seite hat. Vielleicht die erste. Denn aus einem negativen Urteile von der Beschaffenheit wie das hier in Betracht kommende, nämlich einem negativen Existenzurteile, kann sich in keinem Falle, mag es nun richtig oder falsch sein, eine Reihe von einander widersprechenden und aufhebenden Folgerungen ergeben; vielmehr müßten im ersteren Falle die Folgerungen wahr, im letzteren zwar falsch, aber nicht einander widersprechend sein. Kommen nun auch, wie die Sache bei Platon liegt, für die letzten beiden Antinomien noch einige eigentümliche Verhältnisse in Betracht, so läßt sich doch schon aus dem Gesagten ersehen, daß die logische Position derselben, da die Folgerungen zu Widersprüchen führen, eine unmögliche ist.

Stellt sich also das letzte Antinomienpaar vom rein logischen Gesichtspunkt aus als völlig unhaltbar, als ein rätselhaftes Wirrsal dar, so setzt uns vielleicht die Betrachtung der Beweise des ersten Paares in den Stand, auch über den zweiten einiges Licht zu verbreiten. Wie steht es nun aber mit diesen beiden ersten Antinomien? Vorausgesetzt, das logische Verfahren innerhalb der einzelnen Schlußreihen wäre ein ganz korrektes, so wäre es nur unter einer Bedingung möglich, logisch richtig aus der nämlichen Voraussetzung Entgegengesetztes zu folgern, dann nämlich, wenn der den Behauptungen zugrunde liegende Begriff einen inneren Widerspruch enthält. Ein

Satz kann grundfalsch sein, ohne daß er einen inneren Widerspruch zu enthalten braucht, und tut er das nicht, so kann man auch nicht einander widersprechende Folgerungen aus ihm ableiten. Vielmehr werden die etwaigen Folgerungen, in sich übereinstimmend, nur als Ganzes mitsamt den Prämissen zu verwerfen sein. Darüber ist sich Platon selbst auch vollkommen klar, wie Krat. 436 D zeigt, wo es heißt: „Wenn der Namengeber gleich zu Anfang sich täuschte und das Weitere sodann diesem seinem Irrtum willkürlich anpaßte und gewaltsam zu innerer Übereinstimmung brachte, so ist es kein Wunder, wenn alles Folgende, mag es auch noch so viel sein, miteinander in Einklang steht, ganz ähnlich, wie sich die geometrischen Beweise zuweilen auf der Grundlage eines kleinen und leicht sich dem Auge entziehenden Irrtums in innerer Übereinstimmung aufbauen.“ Birgt hingegen der Subjektsbegriff des zugrunde liegenden Urteils einen Widerspruch in sich, so haben einander widersprechende Folgerungen nichts Auffallendes. So kann man, um das Kantische Beispiel[1]) zu wählen, von einem viereckigen

---

[1]) Proleg. z. j. k. Met. § 52. b. In den Kantischen Antinomien werden von dem nämlichen Gegenstand, nämlich der „Welt“ durch die vier Momente der Kategorien hindurch je zwei Reihen einander widersprechender Behauptungen bewiesen. Dabei handelt es sich aber nicht um bloße Zweideutigkeiten oder Willkürlichkeiten in der Begriffsbestimmung sondern um einen notwendigen, unserer Vernunft unvermeidlichen Widerstreit unserer Beurteilungen des Weltganzen. Die einander entgegengesetzten Behauptungen entspringen nämlich aus der Idee der Vollendung (d. i. des Absoluten), welche mit Notwendigkeit in unserer Vernunft gegründet ist, einerseits und aus der mathematischen Form, welche sich wirklich in unserer Erkenntnis findet, anderseits. Es handelt sich da also um einen tatsächlichen Widerstreit zwischen dem Begriffe der Welt und der Form der Weltanschauung. In beiden Reihen ist der Gegenstand des Beweises die Welt, aber das eine Mal nach der Seite der Idee, das andere Mal nach der Seite der Anschauung. Unsere Vernunft steht in der Tat unter beiden Gesetzgebungen. Bei Kant handelt es sich also um einen wirklichen Widerstreit, bei Platon um ein bloßes Spiegelgefecht.

Kreise sagen, daß er rund sei (weil er ein Kreis ist) und daß er nicht rund sei (weil er viereckig ist). Ebenso kann man von der größten Geschwindigkeit sagen, daß es keine größere als sie gibt, und daß es doch noch größere gibt; die größte Geschwindigkeit nämlich ist ein sich selbst widersprechender Begriff, denn die Geschwindigkeit steht unter dem Gesetze des Grades, welches kein Maximum zuläßt.

Danach könnten also die zwei ersten Antinomien des Parmenides logisch immerhin bestehen; es wäre eben nur anzunehmen, daß in dem Begriffe des ἕν, wie er hier gesetzt wird, ein innerer Widerspruch enthalten ist. Und in der Tat zeigt die Entwickelung der dem Eins angeblich zukommenden Bestimmungen, daß der Begriff desselben, wie sich weiterhin noch deutlicher zeigen wird, einen solchen Widerspruch in sich birgt, der sich etwa verdeutlichen läßt durch den Begriff eines „ausgedehnten oder zusammengesetzten Einfachen". Mit diesem (scheinbar einheitlichen) ausgedehnten Einfachen wird man ohne große Mühe zwei Reihen feindlicher Behauptungen entwickeln können, ohne sich eines Fehlers im Schließen schuldig zu machen. Aber minder leicht wird es natürlich, der Sache auf den Grund zu sehen, wenn der Widerspruch in dem Begriffe nicht *explicite,* wie in der gegebenen Umschreibung, sondern bloß *implicite* vorliegt.

Dabei bleibt es nun vorerst zweifelhaft, ob mit der Entwickelung aller dieser Widersprüche der Einheitsbegriff überhaupt als ein nichtiger, als ein bloßes Phantom dargelegt werden soll, oder ob nur das so gefaßte Eins als ein unmögliches erwiesen ist, mit andern Worten, ob diese Antinomien eine Verwerfung des Eins überhaupt oder bloß die Forderung enthalten, an die Stelle des falschen den richtigen Einheitsbegriff zu setzen. Um die erstere Annahme abzuweisen, war demnach noch der Nachweis zu liefern, daß die menschliche Vernunft des Begriffes der Einheit überhaupt nicht entraten kann; und dies darzutun, könnte vielleicht, soweit diese allgemeine

Betrachtung uns zu einem Urteil berechtigt, der Zweck der beiden letzten Antinomien sein. Wie aber gelingt es dem Verfasser, aus der diesen letzten Antinomien zugrunde liegenden negativen Voraussetzung sich gegenseitig widersprechende Folgerungen zu ziehen? Möglicherweise dadurch, daß er die in dem Begriffe gedachten widersprechenden Bestimmungen rein für sich, ohne Beziehung aufeinander setzte, wonach die erste Voraussetzung offen den Sinn hätte „Das Zusammengesetzte ist nicht", die Voraussetzung der Gegenreihe aber den Sinn „Das Einfache ist nicht". Dann würde aus 1) folgen, daß alles einfach sein müßte, aus 2) daß alles zusammengesetzt sein müßte. Das wäre indes eine Täuschung, die zu grob ist, als daß man sie dem Verfasser zutrauen könnte; sie findet denn auch nicht statt. Vielmehr wird der Zweck in der dritten Antinomie sehr einfach dadurch erreicht, daß in der Thesis die Negation nicht in absolutem (modalischem), sondern in relativem (qualitativem) Sinne genommen wird. Die Voraussetzung lautet also auf seiten der Thesis eigentlich: „Das Eins ist und es kommen ihm gewisse Eigenschaften und Bestimmungen zu, andere wieder nicht" (darum eben auch nichtseiend genannt), auf der Gegenseite: „Das Eins ist nicht". Wird nun auch in der Thesis das Nichtsein, das als ein bloßes Anderssein gefaßt war, gegen das Ende als ein absolutes Nichtsein genommen, so war doch mit der ersten Bestimmung die leichte Handhabe zu Widersprüchen gegeben, aus deren gegenseitigem Streit sich der Leser nach der Absicht des Verfassers wegen der äußerlich gleichen Form der Voraussetzung die Lehre entnehmen mochte, daß ein Nichtsein des Eins unmöglich sei. Dabei ist es ganz gleichgültig und bleibt unerörtert, welcher Art dies ἕν sein müsse.

Künstlicher gestaltet sich das Verhältnis in der letzten Antinomie. Sie muß, logisch betrachtet, in sich selbst zerfallen, da es unmöglich ist, aus einer Voraussetzung, die schlechtweg das Sein eines Begriffes, gleich-

viel ob richtigen oder widerspruchsvollen, leugnet, Entgegengesetztes zu folgern. Mag also die hier für beide Reihen in gleichem Sinne gebrauchte Prämisse wahr oder falsch sein, in den Sätzen, die hier als widerstreitende Folgerungen sich gegenüberstehen, muß irgendein Trug liegen. Was nun zunächst die Bedeutung der Prämisse anlangt, so ist klar, daß hier unter dem ἕν nicht jenes widerspruchsvolle ἕν der ersten Antinomien zu verstehen ist; denn mit der Aufhebung desselben wäre ja eben die Quelle aller Widersprüche verstopft; seine Aufhebung, weit entfernt Widersprüche hervorzurufen, würde vielmehr eine Bedingung der Möglichkeit sowohl der Ideenwelt, wie der Welt der Erscheinungen sein. Daraus also würde nur Richtiges, nicht Verkehrtes folgen können. Es ist also das ἕν überhaupt, das wahre ἕν gemeint, dessen Natur zwar noch nicht genügend erforscht ist, das aber doch als ein notwendiger Gegenstand unserer Erkenntnis sich darstellt. So schiebt sich hier die Vorstellung des Eins überhaupt ein, ohne die sich für Platon die Welt in nichts auflösen müßte. Es liegt also, wenn man will, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος vor, die sich aber um so leichter und unvermerkter vollzieht, als Platon hier, wo es sich um die Folgen für die τἆλλα handelt, nicht auf irgendwelche Bestimmungen für das ἕν einzugehen brauchte. Aus der Aufhebung des Eins überhaupt mußten sich also natürlich völlige Unmöglichkeiten als Folgerungen ergeben; aber Widersprüche? Nein! Wie gelingt es nun Platon trotzdem, auch hier antinomisch zu verfahren? Dadurch, daß er den Vermittelungsbegriff des „Scheinens“ einführt, der ja die Bestimmung des Nichtseins schon in sich trägt, aber doch etwas Täuschendes hat. Von dem, was nach seiner Meinung nicht ist, sagt Platon einerseits „es scheint bloß“, anderseits „es scheint nicht einmal, weil es nicht ist“. Sein Gegensatz von Scheinen und Nicht-Scheinen ist eigentlich gar kein kontradiktorischer, denn das Scheinen ist ihm im Grunde weiter nichts als ein Nichtsein, während er anderseits das Nicht-Scheinen ebenfalls aus dem

Nichtsein herleitet. Wir haben es also offenbar mit einer sophistischen Begriffsverschiebung zu tun, die Platon sehr geschickt zur Herbeiführung widersprechender Sätze verwendet. Wenn ich den Schein leugne, so leugne ich damit etwas Nichtseiendes; das gewöhnliche Bewußtsein denkt bei Scheinen an ein Nichtsein, bei Nicht-Scheinen an ein Sein. Platon aber macht hier aus dem Scheinen sophistisch ein „etwas sein“ im Gegensatz zu dem „gar nichts sein“ (Nicht-Scheinen). In Wahrheit liegt hier also gar keine Antinomie vor, sondern nur eine künstlich in die Form einer solchen gekleidete stufenweise Degradation der vom ἕν verlassenen τἆλλα, erst zu einem nebelhaften Scheindasein, dann zu einem völligen Nichts. Die notwendige Folgerung aus alledem ist, den Ernst der Untersuchung immer vorausgesetzt, die Unmöglichkeit, ohne den Einheitsbegriff die Welt für denkbar zu halten. Hat also Platon mit dem falschen logischen Verfahren der letzten Antinomien eine bestimmte Absicht verknüpft, so kann es kaum eine andere sein als die, die Notwendigkeit des ἕν indirekt nachzuweisen. Wenn er sich aber dieser sonderbaren Methode bedient, so haben wir aus nachher zu berührenden Gründen nicht nötig anzunehmen, daß er sie gebilligt habe. Vielmehr ist es schon vielfach hervorgehoben worden, daß uns in diesem zweiten Teil eine Nachahmung des Zenonischen Verfahrens geboten wird. An eine Beziehung des ἕν zur Ideenlehre etwa in dem Sinne, daß damit die Notwendigkeit des ἓν ἐπὶ πολλῶν als Vorstufe der Idee angedeutet würde, ist also hier durchaus nicht zu denken.

Wir haben, als wir unter einer gewissen Voraussetzung die logische Haltbarkeit der ersten beiden Antinomien nachwiesen (p. 4 f.), noch keine Rücksicht genommen auf die Art des Schlußverfahrens im einzelnen. Wir haben dasselbe vielmehr noch als richtig vorausgesetzt und nur zugesehen, inwieweit unter dieser Voraussetzung das Ganze dieser Antinomien eine Erklärung zuläßt. Wie steht es aber nun mit der Konsequenz der Schlußfolge-

rungen im einzelnen? Sind diese Schlüsse tadelfrei oder fehlerhaft und sophistisch? Die Beantwortung dieser Frage würde sich indes zu einer logischen Analyse des ganzen zweiten Teiles des Dialogs gestalten und damit die einer Einleitung gesteckten Grenzen erheblich überschreiten. Der geeignete Ort dafür sind die Anmerkungen, auf die wir hiermit verweisen. Wohl aber scheint es am Platze, hier diejenigen allgemeinen und immer wiederkehrenden Punkte zu behandeln, die für das innere Verhältnis Platons zu dieser ganzen Art des Beweisverfahrens entscheidend sind, also die Frage zu erörtern, inwieweit seine Beweise wirklich ernst gemeint sein mögen oder nicht. Das spitzt sich auf die Frage zu, was ihm nach seinen aus seinen übrigen Werken uns bekannten Anschauungen als zulässig und richtig galt. Wenn er im Beweisverfahren sich dialektischer Mittel bedient, die wir als an und für sich unerlaubt bezeichnen müssen, so sind diese in der Hand Platons in nicht wenigen Fällen als ehrliche Waffe anzuerkennen. Suchen wir uns also Klarheit zu verschaffen über das, was wir dem Platon in dieser Beziehung zutrauen dürfen und was nicht.

Überblicken wir von diesem Gesichtspunkt aus das Beweisverfahren des hier als Wortführer auftretenden Parmenides, so stellt sich uns als eine der ergiebigsten Quellen überraschender Trugschlüsse die scharf ausgeklügelte, den Erfolg stets listig berechnende Verwendung von Verhältnis- oder Vergleichungsbegriffen dar, als da sind Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Gleichheit und Ungleichheit, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, und in deren Gefolgschaft auch abgeleitete Begriffe dieser Art wie Größe und Kleinheit, Jünger- und Ältersein u. dgl. Es sind wahre Wunder der Argumentation, die sich vor den Augen der erstaunten Leser vollziehen auf Grund dieser sonderbaren und geheimnisvollen Gebilde unseres Verstandes, dieser Reflexionsbegriffe, die auch weiterhin in der Geschichte der Philosophie wiederholt wie Irrlichter gewirkt haben, die auch

große Geister vom richtigen Wege abzuführen vermochten. Erst Kant hat die wahre Natur dieser Begriffe durchschaut und die Gründe ihrer verführerischen und trügerischen Kraft durch seine Lehre von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe dargelegt. Diese Begriffe nämlich sind nicht wie empirische Begriffe von Gegenständen der Erfahrung abstrahiert, sondern in der Natur der Reflexion selbst gegründet als Begriffe von den logischen Verhältnissen, in denen Dinge zu Begriffen stehen. Sie sind keine intuitiven, aus der Sinneswahrnehmung entsprungenen Begriffe, sondern reine Verstandesbegriffe, denen in der unmittelbaren Anschauung nichts entspricht. Gleichwohl erwecken sie den Schein, als ließen sie sich nach Analogie der empirischen Begriffe wie Eigenschaftsbegriffe den Gegenständen beilegen. Dieser Schein, in unserem dialektischen Traktat mit aller erdenklichen Kunst ausgenutzt, führt in Verbindung mit dem Vorteil, den die griechische Sprache durch die Zweideutigkeit der Ausdrücke *ταὐτόν* und *ἕτερον* (bald Begriff, bald Gegenstand) bietet, zu der außerordentlichen Fruchtbarkeit dieser Methode. Inwieweit sind wir nun berechtigt, dem Platon die Begriffszaubereien dieser Art als vollen Ernst anzurechnen? Prüft man daraufhin seine übrigen Schriften, so scheinen sie allerdings ab und zu einen Anhalt zu bieten für die Meinung, daß er, ich will nicht sagen die wahre Natur dieser Begriffe verkannt habe — denn in dieser Beziehung hat uns erst Kant die Augen geöffnet —, sondern daß er die nächstliegende logische Forderung für ihre Verwendung, nämlich die Beachtung des *secundum quid* vernachlässigt habe. Vor allem ist es die Ideenlehre mit ihrer Dialektik, die hier in Betracht kommt. Die Konsequenz seiner Ideendialektik nötigte ihn nämlich, auch für bloße Verhältnisvorstellungen Ideen anzunehmen; ja, er verwendet sie sogar mit einer gewissen Vorliebe (wie Phaed. 74 B f. *αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ μέγεθος*, vgl. Rpl. 479 B und so auch im ersten Teil unseres Dialogs 129 DE. 131 CD) als Beispiele für Ideen (trotz des

Aristoteles Bemerkung Met. 1079a 12 und 990b 16). Bei der nach der logischen Seite hin unvermeidlichen Wechselbeziehung zwischen Idee und Begriff wirkt das unwillkürlich störend auf den Gebrauch dieser Begriffe ein. Hierher gehört namentlich auch die Ausführung über die Begriffe Verschiedenheit und Einerlei im Sophistes 254 E ff. und über das Verhältnis des *ἕτερον* zum Nichtseienden 257 B ff. Von einiger Bedeutung für unsere Frage ist dann ferner auch die besonders eindrucksvolle Art der Verwendung der Ausdrücke *ταὐτόν* und *θάτερον* in einer der wichtigsten Partien des Timaios. Hier werden sie ganz so, als handelte es sich um wirkliche Eigenschaftsbegriffe, als Bezeichnungen für bestimmte, einander entgegengesetzte Gattungen des Seienden verwendet, das *ταὐτόν* nämlich für alle Erscheinungen des Weltalls, die den Charakter des Einheitlichen, in sich Gleichförmigen, Regelmäßigen und relativ Unveränderlichen an sich tragen, das *θάτερον* für dasjenige, was den Eindruck des Unregelmäßigen, Vielgestaltigen, Schweifenden macht, so daß sich das *ταὐτόν* dem *ἕν*, das *θάτερον* dem *πολλά* nahe verwandt zeigt. Es bedarf da keiner langen Überlegung, um zu finden, daß der Gebrauch dieser Bezeichnungen hier mehr dem Bedürfnis einer prägnanten Namengebung als einer Selbsttäuschung über die Natur dieser Begriffe nach der logischen Seite hin seinen Ursprung verdankt. Wie bestimmt sich Platon tatsächlich der Notwendigkeit bewußt war, bei dialektischer Verwendung dieser schillernden Begriffe das *secundum quid* zu beachten, zeigt uns auf das unzweideutigste neben Rpl. 453 E ff. eine wichtige Stelle des Sophistes (259 D), wo mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit diese Forderung formuliert wird; wer ihr nicht nachkomme, sei kein Dialektiker, sondern ein Rabulist. Wir werden später noch auf diese Stelle zurückkommen. Wenn wir also auch bei Platon gewisse Unklarheiten in bezug auf die fraglichen Begriffe nicht wegleugnen wollen, so ist es doch ausgeschlossen, daß er sich des Mißbrauchs, der in unserem Dialog mit ihnen

getrieben wird, nicht bewußt gewesen wäre. Ja, schon aus unserem Dialog selbst läßt sich erkennen, daß es ein bewußtes Spiel ist, welches der Verfasser mit diesen Begriffen treibt. Denn an nicht wenigen Stellen stellt er die Angabe der Beziehung als Forderung auf, so wenig er sich an andern Stellen daran kehrt.

Dagegen ist es ein wirklicher, und zwar tiefgreifender Irrtum bei Platon, daß er das „Ist" der Kopula schon als Daseinsausdruck auffaßt, und die notwendige Bestimmung bloßer Begriffsverhältnisse (analytische Sätze) mit dem beharrlichen Dasein der Substanzen verwechselt. So folgert er 155 E daraus, daß das Eins Eins ist, also einem rein analytischen Satze, den synthetischen, daß das Eins auch Existenz habe: *τὸ ἕν, ὅτι μὲν ἔστι ἕν, οὐσίας μετέχει*, und umgekehrt leugnet er 141 E auf Grund des synthetischen Satzes, daß das Eins nicht ist, die Gültigkeit des analytischen Satzes, daß das Eins Eins sei [1]). Ganz ähnlich wird im Sophistes (258 C) der analytische Satz *τὸ μὴ ὂν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν* für genügend erachtet, um das *μὴ ὄν* anzuerkennen als *ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν*, denn dasselbe wird ja mit seinem Prädikat durch die Kopula *ἔστι* verbunden, in welcher dem Platon schon das Dasein inbegriffen liegt. Und wenn er es anderseits im Timaios (38 B) als eine Ungenauigkeit tadelt, wenn man sage *τὸ μὴ ὂν εἶναι μὴ ὄν* oder *τὸ γενησόμενον εἶναι γενησόμενον* und dergleichen, so liegt diesem Tadel doch eben auch nur die Überzeugung zugrunde, daß von Rechts wegen dem *εἶναι* die volle Bedeutung des wesenhaften Daseins zukomme. Das klassische Beispiel dieses logischen Mystizismus gibt der Phaidon (93 A ff.), wo aus der bloßen Begriffsbestimmung, nach der mit dem Begriff der Seele der des Lebens unzertrennlich verbunden ist, die Unsterblichkeit der Seele gefolgert wird.

Wie dem Platon so mit der Kopula die Vorstellung

---

[1]) Aus vielen anderen Beispielen, die unser Dialog bietet, hebe ich nur heraus 141 E und 149 E.

der Existenz ohne weiteres verknüpft ist, so macht er sich den Schluß auf die Existenz auch noch in anderer Weise leicht. Hat er nämlich die Realität eines Begriffes nachgewiesen, so liegt es ihm nahe zu meinen, er habe damit schon das Dasein aller ihm möglicherweise unterzuordnenden Gegenstände oder Vorstellungen erwiesen. Denn jeder Gegenstand oder jede Vorstellung, die ich als Subjekt in einem Urteil dem als etwas Seiendes nachgewiesenen Begriff unterordne, nimmt eben dadurch an etwas Seiendem teil, *μετέχει ὄντος τινός*, ist also selbst etwas Seiendes. Diese Art der Beweisführung ist namentlich in dem Abschnitt 143 B ff. von großer Bedeutung. Hier wird aus der Existenz der Zahlen 1 und 3 der Begriff des Ungeraden als ein seiender erschlossen, und aus dessen Existenz wieder auf das Dasein aller ungeraden Zahlen geschlossen. Ebenso mit dem Geraden. Danach kommt den Zahlen überhaupt das Sein zu, und da es derselben unendlich viele gibt, so gibt es auch des Seienden unendlich viel. Wenn Platon nun weiter das Sein über die ganze Natur ausgießt, so geschieht dies eben wieder nach jener eigentümlich Platonischen Schlußweise. Weil nämlich die ganze Natur an der Zahl teilhat, muß sie auch am Sein teilhaben. Man vergleiche dazu den Abschnitt des Dialoges Sophistes 238 A — 239 C. Man könnte darin einen Anklang an die Ideendialektik finden; es gibt sich darin allerdings ein gewisser gemeinsamer Zug kund, nämlich die Richtung auf Vernichtung der Rechte der Anschauung zugunsten des Denkens: nicht die Anschauung, sondern das Denken soll der Bürge der Existenz sein. Doch ist es nur der logische Widerhall der Ideenlehre, der hier in Frage kommt. Von eigentlicher Ideenlehre kann nicht die Rede sein.

Weiter dürfen wir es dem Platon nicht als Erschleichung oder Fehler anrechnen, wenn er hier wie anderwärts, z. B. Soph. 243 D f. das Dasein den Dingen wie eine Eigenschaft, eine qualitative Bestimmung beilegt; denn das ist ein Irrtum, der sich durch die ganze Ge-

schichte der Philosophie bis auf Kant fortgeerbt hat. Erst Kant hat uns über den Unterschied der qualitativen und modalischen Bejahung vollständig aufgeklärt, indem er die Behauptung feststellt, daß das Dasein gar kein Prädikat oder Bestimmung von irgendeinem Dinge ist. Logisch kann man allerdings die Existenz einem Dinge wie ein Prädikat beilegen, aber reell genommen ist es keines. Wenn diese Frage heutzutage von manchen noch immer als eine offene betrachtet, von anderen gar noch entschieden in dem früheren Sinne beantwortet wird, so ist das nur ein Zeichen für die Zerfahrenheit unserer philosophischen Angelegenheiten, keineswegs für die Unsicherheit oder Ungültigkeit des Kantischen Satzes.

Hierher rechne ich ferner den Mangel einer Unterscheidung in der Behandlung einer reinen Anschauung, wie der Zeitvorstellung, von derjenigen der gewöhnlichen Begriffe, wie *μετέχειν τοῦ καλοῦ* u. a. z. B. 155 D.

Dazu gesellt sich ein die ganze Untersuchung durchziehender Irrtum, der sich kurz bezeichnen läßt als Verwechselung von Begriffsvergleichung und Urteil. Eine bloße Vergleichung von Begriffen gibt noch gar keine bestimmte Erkenntnis, die wir doch nach Kants richtiger Ansicht vom Urteil fordern. Diese Begriffsvergleichungen wirken deshalb so verwirrend, weil sie äußerlich das Ansehen von Urteilen bieten. Es fehlt ihnen aber, was für das Urteil, wie schon Aristoteles richtig erkannt hat, das Entscheidende ist, die Bezeichnung. Sage ich: „Eines ist nicht vieles“, so ist das als Begriffsvergleichung ganz richtig in dem Sinne: Der Begriff der Einheit ist verschieden von dem der Vielheit. Platon aber faßt den Satz zugleich schon als Urteil auf in dem Sinne: „Kein Wesen, das Einheit hat, kann vieles sein“, oder auch: „Der Begriff des Eins kann nicht eine Vielheit von Merkmalen haben“, indem er die bloße Begriffsverschiedenheit schon als Widerstreit oder Widerspruch nimmt, den er eben infolge jener Formel unbesehens voraussetzt, während ein solcher Widerstreit, wenn er zwischen diesen Begriffen

bestünde, allererst zu erweisen gewesen wäre. Es ist gerade so, als wollte ich aus dem Satze: Reich ist nicht glücklich, d. h. der Begriff reich ist verschieden von dem Begriff glücklich, folgern, daß kein Reicher glücklich sein könne. Das „nicht" bedeutet in jener Begriffsvergleichung gar nicht die Verneinung eines Merkmals, sondern ist nur ein Unterscheidungszeichen: es drückt nur die Verschiedenheit, nicht den Widerstreit der Vorstellungen aus. Es ist der nämliche Irrtum, nur von der anderen Seite genommen, der den Platon zu der Behauptung führt, daß da, wo kein Widerstreit oder Widerspruch der Vorstellungen vorliegt, auch keine Verschiedenheit der Vorstellungen anzuerkennen sei. Das zeigt sich u. a. sehr auffällig im Protagoras (331 A B), wo fälschlich behauptet wird, *ὁσιότης* und *δικαιοσύνη* seien nicht verschiedene Tugenden, weil sie einander nicht entgegengesetzt, weil *δίκαιον* nicht *ἀνόσιον* genannt werden könne, und ähnlich p. 332 f., *σοφία* und *σωφροσύνη* seien nicht verschieden, weil sie nicht einander entgegengesetzt, sondern beide *τἀναντία τῆς ἀφροσύνης* seien. Es bleibe dahingestellt, ob Platon an dieser Protagorasstelle in vollem Ernste spricht; im Symposion (202 A) zeigt er in dieser Beziehung einen gereifteren Standpunkt. Aber so viel ist sicher, daß der Unterschied zwischen Vergleichungsformel und Urteil, auf den diese sei es Selbsttäuschung sei es Täuschung der Hörer im letzten Grunde zurückgeht, dem Platon nie völlig klar geworden ist[1]). Platon begeht damit einen dialektischen Fehler, der auch weiterhin, bis in die neueste Zeit — bei Fichte, Schelling, Hegel und ihren Nachfolgern — die Quelle von manchen Irrtümern geworden ist. Nun ist allerdings einzuräumen, daß die Begriffe Einheit und Vielheit etwas besonders Täuschendes haben und sehr leicht den Schein erwecken, als ständen sie im Widerstreit mit-

[1]) Für nähere Auskunft über die Sache verweise ich auf meine Ausführungen in den Plat. Aufsätzen, p. 260 ff. Noch im Politikos (263 B) wird für Klarstellung der Sache auf eine spätere, gründlichere Untersuchung vertröstet.

einander; allein das bezeichnete, aus der Anschauung geschöpfte Urteil, an das wir hier allein als die entscheidende Instanz appellieren können, belehrt uns, daß dies nicht der Fall ist. Man kann immerhin, wie es öfters geschehen, den Fehler, um den es sich hier handelt, auch bezeichnen als „abstrakte Fassung" der Begriffe; denn Platon sucht die Kategorien der Einheit und Vielheit rein für sich selbständig zu verwenden, während sie doch für sich gar nichts bedeuten, sondern die Kategorie der Einheit nur dient, um vor der Anschauung gegebene einzelne Dinge denkend aufzufassen, die Kategorie der Vielheit aber dient, um die unter rein anschaulichen Größenformen gegebene Verbindung von einzelnen Dingen denkend zusammenzufassen. Im Grunde aber liegt der Fehler in der nachgewiesenen Verwechselung von Verschiedenheit und Widerspruch, die uns auch sonst im Parmenides störend entgegentritt, namentlich in dem Gegensatz von ἕν und μὴ ἕν. Unter μὴ ἕν nämlich versteht Platon einmal alles vom ἕν Verschiedene (also auch alles, was sich zu ihm wie Art zur Gattung verhält), das andere Mal wieder faßt er es als kontradiktorisches Gegenteil des ἕν.

Über den Gesamteindruck, den das ganze Beweisverfahren macht, kann kaum ein Zweifel bestehen. Einem jeden, der nicht aus Bewunderung für die Hoheit des Inhalts von vornherein die Anwendung des ordinären Maßstabes der Logik abweist sondern die Mühe nicht scheut alles einzelne auf seine Rechtmäßigkeit hin zu prüfen, wird es sich darstellen als ein wahres Arsenal von Erschleichungen und Sophismen teils versteckter teils mehr handgreiflicher, wenn auch nirgends so grober Art, wie etwa die im Euthydem mit so reichlichem Humor behandelten. Die Täuschungen konnten hier besonders zahlreich und blendend sein, weil es sich um einen Begriff handelt, der eine Reihe sehr verschiedener Bedeutungen anzunehmen fähig ist, ohne daß dabei der griechischen Sprache irgendwie Gewalt geschähe. Denn was kann τὸ

ἕν alles heißen? Man kann darunter verstehen 1) den Begriff der Einheit im Sinne der Kantischen Kategorie, welche besagt, daß von ein und demselben Ding, von einem einzelnen Gegenstand die Rede sei, der in unmittelbarer Erkenntnis, in der Anschauung nämlich, gegeben ist, den ich also nicht erdenken, sondern auf den ich im Denken nur als auf etwas vor meinen Augen Vorhandenes hinweisen kann; 2) das Einzelwesen, d. i. ein Ding, welches Einheit hat. Man begreift, wie leicht sich diese Vorstellung der ersteren unterschiebt, wodurch die Bahn freigemacht ist für Verwechselung von Begriff und Gegenstand, die in unserem Dialog eine nicht geringe Rolle spielt; 3) das Einfache, d. h. aller Teilbarkeit Entzogene, eine Bedeutung, die in weiten Partien der Untersuchung herrscht; 4) den Zahlbegriff „Eins", also das Schema der Größe, so namentlich in der Partie 153 A ff. Endlich 5) die Einerleiheit, ‚τὸ ἐπὶ πᾶσι ταὐτόν', wie es im Menon (75 A) heißt. Einerlei ist, was von derselben Art ist; Einerleiheit ist also Einheit des Artbegriffes. Alle diese Bedeutungen spielen in den Beweisführungen ihre Rolle, ohne Unrecht gegen die Sprache: so viele verschiedene Gesichter zeigt τὸ ἕν je nach dem Standpunkt der Betrachtung dem Beschauer. Platon denkt nicht daran, die Vieldeutigkeit dieses in allen Farben schillernden Begriffes darzulegen oder auch nur anzudeuten, zeigt sich vielmehr unablässig beflissen, alle Vorteile, die ihm dieser Umstand gewährte, mit einer Gründlichkeit auszunutzen, die ihresgleichen sucht. So wenig wir nun behaupten, daß Platon nach dem damaligen Stand der philosophischen Angelegenheiten imstande gewesen wäre die obigen Unterscheidungen klar festzustellen, so sicher scheint es doch, daß er über gewisse Zweideutigkeiten nicht in Zweifel war. Man braucht nur zu vergleichen, was er im ersten Teile unseres Dialogs, also einer Partie, wo er noch ganz im eigenen Namen spricht, über das Verhältnis von ἕν und πολλά (129 C f.) sagt.

Es ist bereits oben erörtert worden, daß der Par-

menides eine Reihe von Willkürlichkeiten in der Beweisführung mit anderen Werken Platons teilt, daß Platon also in ihnen nach seinem philosophischen Glaubensbekenntnis keinen Fehler erblickte; von anderen wird man einräumen müssen, daß sie vereinzelt auch hier und da in den Dialogen auftreten, ohne daß sie geradezu als im Sinne Platons erlaubt zu gelten brauchten; aber einerseits erscheinen daneben zahlreiche, bei ihm sonst nicht zu belegende Beweisfehler, anderseits sind hier die Fehler der ersten und zweiten Art in solcher Fülle und in so grotesker Form zusammengedrängt, daß man, wenn nicht an der Autorschaft Platons, so doch daran zweifeln muß, ob dies ganze Gefüge von Beweisen ernst gemeint und der Ausdruck wirklicher Überzeugung sei. Namentlich macht das Spiel mit der proteusartigen Natur der Verhältnisbegriffe vielfach den Eindruck bewußter Willkür. In manchen Partien spricht sich ein so kecker Übermut in der Handhabung der Dialektik, ein solches Pochen auf die Allgewalt des Beweisverfahrens aus, daß man auf das lebhafteste erinnert wird an die Worte des Philebos (15 D): „Jeder Jüngling, der zuerst von dem Streit um das Eine und Viele zu kosten bekommt, freut sich, als hätte er einen wahren Schatz von Weisheit gefunden: er ist vor Vergnügen ganz außer sich und setzt voll frischer Lust alle Hebel der Rede in Bewegung, bald das Viele zusammenballend und zu Einem zusammenschmiedend bald wieder es aufwickelnd und in seine Teile zerlegend, womit er an erster Stelle und am stärksten sich selbst ins Gedränge bringt, sodann die gerade zunächst Stehenden“ usw. Ich erinnere in dieser Beziehung an die Stelle 148 A ff., wo die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit des Einen mit dem Anderen nicht etwa bloß einfach, sondern doppelt und dreifach bewiesen wird mit den kühnsten und überraschendsten Wendungen des Beweisganges. Wollte Platon, wie es doch der Fall war, die Ähnlichkeit des Einen mit dem Anderen beweisen, warum bringt er nicht einen, und zwar möglichst einfachen Beweis? Um aus vielem

noch eines herauszugreifen, so verweise ich auf die Beweisreihe von dem Jünger- und Älterwerden, von denen das erstere ohne alle Not, wie es scheint, lediglich wegen des Paradoxen, das darin liegt, in die Prämissen mitaufgenommen wird.

Wozu diese verwegenen dialektischen Sprünge, dieses Häufen von Sophismen auf Sophismen? Offenbar hat der Verfasser seine Freude daran, mit diesem dialektischen Brillantfeuerwerk die Augen zu blenden. In dieser Ansicht werden wir nur bestärkt durch Vergleichung dieser und jener Stelle mit entsprechenden Auseinandersetzungen in den anderen Platonischen Werken. So zeigt uns die Vergleichung von 146 A mit Theaet. 181 C D, daß, gleichviel, ob der Theaetet früher oder später abgefaßt ist, wenn beide Dialoge denselben Verfasser haben, dieser sich des Sophistischen seiner Ausführung in der ersteren Stelle bewußt sein mußte. Dasselbe ist der Fall mit der Stelle 162 D E, worüber man die Anmerkung sehe. Auf das schlagendste ferner erweist sich das Sophisma vom Jünger- und Älterwerden durch Vergleichung mit dem Charmides (168 C ff.) und der Republik als ein mutwilliges Fechterstückchen, von dem der ernste und wahre Platon sich ausdrücklich lossagt. Nicht anders steht es mit dem falschen Schließen aus entgegengesetzten Begriffen. Einem so scharfsinnigen Kopf, wie der war, welcher dies ganze künstliche Gewebe von erzwungenen Folgerungen zusammenfügte, kann man schwerlich das Bewußtsein absprechen, daß er ein bloßes, wenn auch noch so geistreiches Spiel treibe.

Diese bei Betrachtung der Beweisführung sich aufdrängende Bemerkung, daß der Verfasser sich wissentlich in Scheingefechten bewegt, hindert mich auch, in dem gewöhnlich als „Synthese“ bezeichneten Abschnitt 155 E bis 157 B irgendeinen lösenden Gedanken zu finden und einer der zahlreichen Deutungen beizustimmen, durch welche man ich weiß nicht welche Weisheit in diese Zeilen hineingeheimnist hat. Wäre eine Lösung in ihnen

zu suchen, so müßte sich in der zusammenfassenden Bemerkung am Schluß des Ganzen eine Andeutung davon finden oder sonst irgendwo und irgendwie auf die Wichtigkeit der Stelle aufmerksam gemacht werden. Das ist aber nicht der Fall. Ich sehe also nur folgendes darin: Die in dem seienden Eins nachgewiesenen Widersprüche könnten nur dann eine Lösung finden, wenn man das Eins als ein werdendes, in beständigem Übergang befindliches annähme. Aber dann wird es überhaupt verschwinden, denn das ἐξαίφνης, der Augenblick, als dasjenige, in dem allein sich einander widersprechende Bestimmungen vereinigen lassen, ist eben nichts. Also auch diese Hoffnung auf Lösung zerrinnt uns unter den Händen. Offenbar ist dies ein Stück Eleatischer Dialektik; nur herrscht Verschiedenheit in der Anwendung. Zenon suchte, gestützt auf die unendliche Teilbarkeit des Raumes, durch eine schiefe Vergleichung mit der Zeit die Unmöglichkeit der Veränderung und Bewegung darzutun. Unsere Stelle dagegen benutzt gerade die von den Eleaten in dem Begriff der Veränderung nachgewiesenen inneren Widersprüche, um das ἕν mit seinen Widersprüchen in diesem Gebiete unterzubringen, in diesem ἄτοπον, wo ihm alles Sein verloren geht, weil vor dem denkenden Verstande das ἐξαίφνης nicht festgehalten werden kann, sondern sich in nichts verflüchtigt [1]).

Wenn wir oben bei dem Überblick über die logische Gestaltung des Ganzen als eine wenigstens mögliche Lösung ganz unverbindlich die hinstellten, daß einerseits die Schwierigkeiten im Begriffe des ἕν anderseits die Unentbehrlichkeit dieses Begriffes für unsere Vernunft aufgewiesen werden solle, so zeigte sich doch zugleich, über welche Willkürlichkeiten im Verfahren man hinwegsehen mußte, um die Untersuchung in dem angegebenen Sinne zu deuten. Ein hypothetisches Verfahren im allgemeinen würde gewiß im Hinblick auf den im Phaidon [2]) aufge-

[1]) Das Nähere darüber siehe in der Anmerkung zu 156 D.
[2]) Im 49. Kapitel p. 101 Df.

stellten Kanon nichts Auffälliges haben; aber in der Weise geübt wie hier, wo allen Regeln des gesunden Menschenverstandes zum Trotz beide Glieder eines kontradiktorischen Gegensatzes als unmöglich erwiesen werden, wird es zu einer Karikatur, die man Bedenken tragen muß dem Platon als ernst gemeint zuzutrauen. Auf das Unplatonische des Verfahrens hat in überzeugender Weise schon Überweg hingewiesen[1]). Zudem würde auch im besten Falle die Dürftigkeit und Fragwürdigkeit des angedeuteten Ergebnisses gerechte Bedenken erwecken. Solange es also nicht gelingt einerseits in dem zweiten Teile eine Absicht zu erkennen, die den Verfasser von jedem Verdachte losspricht, dieses Hypothesengewebe vollkommen ernst gemeint zu haben, anderseits eine gangbare Brücke zwischen beiden Teilen zu schlagen, wird man es begreiflich finden, daß sich immer wieder Kritiker finden, die den Platonischen Ursprung des Werkes bezweifeln. An Versuchen, die ersehnte Verbindung zwischen den widerspenstigen Teilen herzustellen, hat es allerdings nicht gefehlt. Allein diese Versuche stützten sich auf eine Einschätzung des wissenschaftlichen Wertes des zweiten Teiles oder wenigstens des ihm von Platon beigelegten Wertes, der völlig unvereinbar ist mit den Ergebnissen der obigen Prüfung. Diejenige in der bezeichneten Richtung liegende Deutung des Dialogs, die unter den Anhängern der Echtheit noch die meiste Beachtung und Billigung gefunden hat, ist die Zellersche, nach welcher der zweite Teil des Parmenides den indirekten Beweis für die Inhärenz der Erscheinungen in den Ideen und damit die Lösung der Aporien des ersten Teiles enthalten soll. Nach dem eben Gesagten erübrigt sich hier eine eingehende Kritik dieser Ansicht, wie ich sie vor Jahren in meinen Beiträgen zur Geschichte der griechischen Philosophie (p. 37 ff.) gegeben habe. Ich frage nur: ist es richtig, wenn Zeller und andere die Forderung auf-

[1]) Jahnsche Jahrb. 89, 111 ff.

stellen, daß der Dialog, um als Platonisch zu gelten, wirklich alle erhobenen Schwierigkeiten lösen müßte? Einen solchen Kanon aufzustellen und zu rechtfertigen dürfte, meine ich, einigermaßen schwerfallen angesichts der schriftstellerischen Eigentümlichkeit Platons.

Anders verhält es sich allerdings mit der Einheit des Werkes. Zwei gänzlich auseinanderfallende Untersuchungen, nur äußerlich aneinandergereiht, deren erste noch dazu in Aufstellung von Schwierigkeiten und Fragen besteht, würden einen Mangel an künstlerischer Durchbildung nicht bloß, sondern an Verständnis für das Wesen schriftstellerischer Leistungen überhaupt bekunden, wie er sich mit der ganzen Art Platons und insbesondere mit seinen im Phaidros entwickelten Grundsätzen nicht in Einklang bringen ließe. Aber läßt sich nicht vielleicht eine Einheit des Werkes denken auch ohne offene oder verdeckte Lösung der im ersten Teil erhobenen Einwürfe? Das Material zu einem Versuch, auf diesem Wege eine Einheit nachzuweisen, dürfte zum Teil längst schon vorhanden sein; es gilt, wie ich glaube, mit Unrecht zurückgestellte und vergessene Ansichten wieder in Erinnerung zu bringen, zu ergänzen und mit dem bisher Ermittelten zu kombinieren.

Ich kann so wenig wie andere die Ansicht Stallbaums von der Bedeutung des zweiten Teils des Parmenides mir aneignen. Um so beachtenswerter scheint mir, was er über den ersten Teil in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Parmenides p. 57 f., 65 f. sagt, so wenig auch neben anderen besonders Ribbing[1]) sich damit einverstanden erklären kann. Stallbaum nämlich hält diese Schwierigkeiten für Einwürfe, welche dem Platon von der ihm am nächsten stehenden sokratischen Schule, von der megarischen, gemacht worden seien. Ich halte das nicht nur für durchaus möglich, sondern auch für wahrscheinlich. Meine Gründe sind folgende: die Mega-

[1]) Genetische Darst. d. Plat. Ideenlehre p. 237 Anm.

riker hielten mit Zähigkeit an dem starren Einheitsbegriff der Eleaten fest; sie waren es vor allen, die im Anschluß an die Eleaten den Streit um das Eine und Viele betrieben, sie waren es, die auf den Bahnen Zenonischer Dialektik weiter wandelten. Sie hatten zwar mit Platon einen gemeinsamen Ausgangspunkt ihres Philosophems in der Sokratischen Lehre vom selbständigen Wert des Guten und stimmten auch in der Annahme einer übersinnlichen Welt, ja vielleicht, wenn die vielbesprochene Partie des Sophistes[1]) auf die Megariker zu deuten ist, in der Annahme einer Ideenwelt mit ihm überein; aber sie blieben doch immer einseitige Eleaten, und selbst ihre Ideen, wenn sie solche anerkannt haben, sind doch sehr abweichend von den Platonischen Ideen starre und leblose Wesenheiten, völlig abgeschlossen wie gegeneinander so gegen die Sinnenwelt[2]). Je näher sich Platons eigene Ansichten mit der Lehre dieser Schule berührten, um so mehr mußte das Bedürfnis einer Auseinandersetzung hervortreten. Und je mehr Platon gewiß im persönlichen Verkehre über die Differenzen des beiderseitigen Standpunktes verhandelt hat, je streitfertiger ferner die Megariker sich zeigten, um so glaublicher muß es erscheinen, daß jene scharfsinnigen Bemerkungen gegen die Platonische Ideenlehre von ihnen ausgegangen, von Platon aufgenommen und in der uns vorliegenden Weise formuliert worden sind. Eine willkommene Bestätigung findet diese weiterhin auch von Zeller (Phil. d. Gr. II, 1, 4 p. 259, 1) geteilte Ansicht in dem von Bäumker[3]) ge-

[1]) Plat. Soph. 246 C f. Vgl. die Anm. dazu in meiner Ausgabe des Soph., sowie die Anm. 69 zu meiner Übers. des Dialogs p. 142, auch meinen Aufsatz „Die Ideenlehre in Pls. Soph. in den Beitr. z. G. d. gr. Phil.“, p. 67 ff.

[2]) Vielleicht verdankt die Ideenlehre der Megariker ihren Ursprung erst der Polemik Platons als ein freilich sehr unzureichendes Zugeständnis an dessen Kritik.

[3]) Rhein. Mus. 1879. N. F. 34, p. 82. Diese wertvolle Abhandlung erschien in dem gleichen Jahre (1879) wie meine Abhandlung über den Parmenides und wurde mir erst nach dem Erscheinen

führten Nachweis, daß der Sophist Polyxenos, ein Schüler des Megarikers Bryson, Zeitgenosse und Gegner Platons, sich des Arguments vom *τρίτος ἄνθρωπος* (Parm. 132 A f.) gegen Platon bedient hat, ein Umstand, der zugleich auf das Verhältnis des Aristoteles zu unserem Dialog ein bedeutsames Licht wirft, wie weiterhin noch dargelegt werden soll. Bestärkt werde ich ferner in meiner Meinung einmal dadurch, daß in dem ersten Teil die Notwendigkeit der Annahme einer Ideenwelt überhaupt gar nicht weiter beanstandet, vielmehr von Parmenides ebenso anerkannt wird wie von Sokrates selbst und daß alle Zweifel sich nur gegen das Verhältnis derselben zur Sinnenwelt richten. Sodann dadurch, daß immer wieder mit besonderem Nachdruck die Annahme in sich selbständiger und gesonderter Ideen für jede einzelne Klasse der Dinge hervorgehoben wird.[1]) Alle diese Stellen mit ihrer echt Platonischen scharfen Hervorhebung der Sonderung der Ideenwelt in ebenso viele für sich bestehende Wesenheiten als es Klassen der irdischen Dinge gibt, sowie die verfängliche Frage des Parmenides, ob es denn auch Ideen des Haares und des Schmutzes usw. gebe, scheinen mir gerade den Gegensatz der Platonischen Ideenlehre gegen die trotz einiger Zugeständnisse im Grunde doch immer der Einheit zugeneigte Auffassung des Übersinnlichen anzudeuten. Die höchsten Begriffe waren den Megarikern nur verschiedene Namen für das eine Gute.

meiner Abh. bekannt. Ohne sich auf eine Analyse des Plat. Dialogs irgendwie einzulassen kommt B. auf rein literarhistorischem Wege zu einer zu der meinigen durchaus stimmenden Ansicht über die Komposition des Dialogs. Über Polyxenos vgl. auch schon K. F. Hermann, Pl. Phil., p. 664.

[1]) So 133 C *ὅστις αὐτήν τινα καθ' αὑτὴν αὐτοῦ ἑκάστου οὐσίαν τίθεται.* 135 A *εἰ εἰσὶν αὗται αἱ ἰδέαι τῶν ὄντων καὶ ὁριεῖταί τις αὐτό τι ἕκαστον εἶδος.* 135 C *μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι* usw., dahin rechne ich auch 133 B *εἰ ἓν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων αἰεί τι ἀφοριζόμενος θήσεις*, für welche Stelle mir trotz der Einwendungen von Th. C. Schmidt in seiner Ausgabe des Dialogs die Heindorfsche Konstruktion und die dadurch bedingte Auffassungsweise als die allein richtige erscheint.

Trifft dies zu, so würde der zweite Teil einfach als eine polemische Abwehr der genannten Angriffe aufzufassen sein in der Weise, daß Platon mit den eigenen Waffen der Zenonisch-Megarischen Dialektik die Unhaltbarkeit des Eleatisch-Megarischen Einheitsbegriffes darlegte. Aber wo bleibt dann die Einheit des Werkes? Ich sehe die Sache folgendermaßen an: eine Polemik zwischen befreundeten Schulen, die für ihre Spekulationen einen gemeinsamen Ausgangspunkt hatten wie sie auch eine Strecke Weges gemeinsam wanderten, braucht nicht eine völlige Lösung erhobener Bedenken zu bringen — wobei es noch ganz unentschieden bleibt, ob Platon damals in der Lage war eine solche zu geben oder nicht — sondern sie kann ihr Ziel zunächst darin finden, den schwerwiegenden Einwürfen gegen die eigene Lehre mit noch schwerer wiegenden gegen die andere zu antworten. Man könnte sogar in den Worten der Einleitung (128 D), wo Zeno von seiner Schrift sagt, „Meine Schrift wendet sich gegen diejenigen, welche das Sein des Vielen behaupten, und gibt ihnen ihre Einwürfe sogar in verstärktem Maße zurück durch den Nachweis, daß ihre Voraussetzung der Existenz des Vielen zu noch weit größeren Ungereimtheiten führt als die von dem Sein des Einen, wenn man der Sache nur scharf zu Leibe geht", einen ironischen Hinweis auf die Bedeutung der eigenen, ganz im Zenonischen Geiste gehaltenen Untersuchung finden, wie denn die vorhergehenden Worte „Meine Schrift will gar nicht so hoch hinaus, daß sie ihren eigentlichen Zweck, den du richtig bezeichnet hast, vor der Welt verbergen und sich als wer weiß was Großartiges ausgeben möchte", geradezu als Motto für unseren ganzen Dialog benutzt werden könnten. Ganz dementsprechend wird die Untersuchung des zweiten Teiles, p. 137 B, „ein mühevolles Spiel" (*πραγματώδης παιδιά*) und 135 C „eine gymnastische Leistung" (*γυμνασία*) genannt.

Wenn wir im allgemeinen, konnte Platon sagen, über die Notwendigkeit eines übersinnlichen Seins ein-

verstanden sind, der Ansichten von einem solchen Übersinnlichen aber mehrere möglich sind, und zwar keine ganz frei von Schwierigkeiten, so fragt es sich zunächst, auf welcher Seite die größeren Bedenken sich finden. Alle Einwürfe, die ihr mir macht, kann ich euch in verstärktem Maße und mit neuen vermehrt zurückgeben. Daß er dies nun in sophistischer Weise tut, würde sich aus dem polemischen Zweck des Ganzen, so lange wir an Platon als dem Verfasser festhalten, auf das beste nicht nur begreifen lassen sondern als um so wirksamer anerkannt werden müssen, als darin zugleich eine meisterhafte Persiflage der Eleatisch-Megarischen Dialektik liegt, wie sie eben nur ein so scharfsinniger Kopf wie Platon zustande bringen konnte. Durch alle dialektische Spielereien sieht man doch so viel durch, daß ihm eine gerade und ehrliche Widerlegung der Eleatisch-Megarischen Einseitigkeiten, wenn sie in seiner Absicht gelegen hätte, recht wohl gelungen wäre; denn das Material dazu ist in dem Vorhandenen gegeben. Nur würde dann das Salz fehlen, mit dem die Behandlung des Problems in unserem Dialoge gewürzt ist.

Daß sich der Verfasser aber nicht mit einer allgemeinen Polemik begnügt, sondern dabei bestimmt auch die besondere Natur der Einwürfe des ersten Teils gegen seine Ideenlehre im Auge behält und eben im Sinne dieser Eigenart Gleiches mit Gleichem vergilt, ergibt sich aus einer Vergleichung gewisser Partien des zweiten Teils mit den Aporien des ersten. So entsprechen der ersten Aporie die Widersprüche, welche 144 C in dem ἕν nachgewiesen werden, insofern es, unfähig an vielen Stellen zugleich als Ganzes zu sein, in ebenso viele Teile geteilt sein muß als das Sein. Namentlich sind in bezug auf diesen ersten Punkt noch zu vergleichen die Stellen 131 C f. und 149 E bis 150 C, die Widersprüche nämlich, die sich aus der Teilnahme an der Größe und Kleinheit dort für die Idee, hier für das Eleatische Eins ergeben. Wie 131 D die Sinnlosigkeit herauskommt, daß „das

Kleine selbst größer wird, und dasjenige, welchem der von dem Kleinen hinweggenommene Teil hinzugefügt wird, durch denselben kleiner und nicht größer als zuvor werden soll", so wird im zweiten Teil für das Eins der Widerspruch nachgewiesen, daß die Kleinheit dem Eins entweder gleich oder gar größer sein müsse als dieses, und daß sie so die Rolle der Größe und Gleichheit und nicht ihre eigene spiele. Der Parallelismus liegt auf der Hand.

Auf den zweiten Einwurf aber, nach welchem die Ideenlehre einen *regressus in infinitum* zur Folge haben soll, antwortet deutlich der Eingang der Antithesis 142 B ff. mit dem Nachweis der Notwendigkeit einer fortgesetzten Zweiteilung des Eins und ihrer Endlosigkeit. Auf der einen Seite unendliches Aufsteigen von dem Geteilten zur Einheit, auf der anderen Seite unendliches Absteigen von der Einheit zu dem Geteilten.

Dem dritten Einwand endlich, der von der Unmöglichkeit der Beziehung der Erscheinung zur Idee hergenommen ist, würden als Antwort entsprechen alle die Widersprüche, die sich in Rücksicht des Verhältnisses des Eins zu den *ἄλλα* ergeben.

Nach alledem scheint mir die Annahme, daß wir in dem Parmenides eine polemische Auseinandersetzung mit der megarischen Schule vor uns haben, nicht ungereimt; sie gibt dem Werke seine Einheit und hat nichts, was mit Platons Namen nicht vereinbar wäre. Ob nun dem Platon auf die im ersten Teil angeregten Fragen bei Abfassung unseres Dialogs schon eine befriedigende Lösung zu Gebote stand, läßt sich aus dem Dialog nicht erkennen. Will man neben jenem polemischen Zweck noch irgendeinen positiven Gedanken in dem Werke suchen' so kann es, alle willkürlichen Deutungen beiseite gesetzt, höchstens der oben (p. 7) angedeutete sein, daß der Begriff des Vielen ohne den des Eins nicht denkbar ist, daß beide notwendige und zusammengehörige Stammbegriffe unserer Vernunft sind. So wenig darin, wie sich bereits

gezeigt, der Hauptzweck des Ganzen gefunden werden kann, so leicht kann man es sich doch gefallen lassen, daß dieser Gedanke im Hintergrunde der Darstellung stehe, gewissermaßen die weiße Fläche bilde, auf der alle die Trugbilder einer sophistischen Beweisführung an uns vorüberziehen. Lassen wir diesen Gedanken nun gelten, so bezieht er sich doch nur auf den Begriff, nicht auf die Idee. Diese kommt als solche in dem ganzen zweiten Teile nirgends zum Vorschein. Von einer wirklichen Lösung jener Bedenken des ersten Teiles gegen die Ideenlehre, sei es einer unmittelbaren oder auch nur mittelbaren, kann also nicht die Rede sein.

Wenn demnach unser Dialog es mindestens noch zweifelhaft erscheinen läßt, ob Platon eine Lösung in seiner Gewalt gehabt habe, so zeigt der gewiß spätere Philebos, daß dies, wenigstens bei einem Einwand, nicht der Fall gewesen ist; da wird nämlich der erste Einwurf unseres Dialogs gegen die Ideenlehre abermals erhoben, ohne daß wir eine bestimmte Antwort erhalten; denn die ganz allgemeine Hinweisung auf die Dialektik als Mittel der Lösung kann nicht als eine solche betrachtet werden. Ebenso zeigt die bekannte Stelle des Phaidon (100 D), daß Platon zur Zeit ihrer Abfassung noch zu keiner befriedigenden Entscheidung gekommen war. Vielleicht ist er mit der Zeit über den einen oder den anderen der Einwürfe, wie es mir namentlich für den zweiten aus gleich nachher zu entwickelnden Gründen wahrscheinlich ist, hinweg gekommen. Aber sollte dies auch nicht der Fall gewesen sein, seiner Grundüberzeugung brauchte er darum nicht untreu zu werden. Etwas anderes ist das Ganze einer philosophischen Weltansicht, etwas anderes ihre dialektische Begründung. Etwaige Mangelhaftigkeit der letzteren bedeutet noch lange nicht den Zusammenbruch oder das Aufgeben der ersteren. Platon war, wie die meisten großen Philosophen, gewiß weit eher im Besitz seiner Welt- und Lebensansicht als er imstande war sie durch systematische Beweise wissenschaftlich zu recht-

fertigen und gegen alle Zweifel sicherzustellen. Es ist mit den Sachen der reinen Einsicht nicht anders als in den Gebieten der Erfahrungswissenschaften: die Entdeckung geht der Erklärung des Entdeckten voraus. Aus dem Leben und dem Zeitgeist bildet sich dem Denker seine philosophische Gesamtansicht; sie stellt sich seinem Blicke zuerst dar und ist ihm zur feststehenden Überzeugung geworden, ehe er imstande ist sie vollständig zu begründen; erst wenn er im Besitze derselben ist, greift er zu den Waffen der Dialektik, um sie zu rechtfertigen und zu verteidigen. Und wenn bei irgendeinem Philosophen, so trifft dies bei Platon zu.

Schon frühzeitig ergriff Platon ganz richtig den Unterschied der ewigen Wahrheit und einer nur unvollkommenen menschlichen Vorstellungsweise; die Ideen sind die ewig wahren Wesen selbst, von denen als Urbildern in der Erscheinung für den Menschen nur unvollständige Abbilder vorhanden sind, die sich zum Wesen selbst nur wie das Bild im Spiegel zum wirklichen Körper verhalten. Wenn er aber nun die wahre Wesenheit, die Welt der Ideen, durch die Begriffe vorgezeichnet findet, so verwickelt er sich eben damit in alle die Widersprüche, Fehler und Unzulänglichkeiten, die seiner Dialektik anhaften. Er erkannte, wie nach ihm Kant, die Unvollkommenheit und Nichtigkeit der Erscheinungswelt an, aber die Ideen, in denen er das wahre Wesen der Dinge sah, sind nicht die Kantischen, d. h. die idealen Vorstellungen der Vollendung und des Unbedingten im Gegensatz zu der Unvollendbarkeit und Bedingtheit der Sinnenwelt, sondern die Korrelate der Begriffe; er meinte also, mit der bloßen Denkform des Allgemeinen und Notwendigen sich schon zum wahren Wesen der Dinge, zur ewigen Wahrheit erhoben zu haben. So richtig und großartig der Grundgedanke seiner Philosophie ist, so unvollkommen mußte sich danach seine Dialektik gestalten. Aber wenn dieselbe sich nicht als vermögend erwies allen Einwürfen gegen seine Überzeugung zu begegnen, wie sie

wohl schon bald und namentlich von den Megarikern erhoben wurden, so war das, auch für einen Platon, noch kein hinreichender Grund seine Weltansicht selbst aufzugeben. Diese steht ihm vielmehr so unerschütterlich fest, daß, wenn seine Dialektik noch nicht leistete was sie sollte, er sich nur aufgefordert fühlen konnte seine Bemühungen in dieser Hinsicht zu verdoppeln, in dem Bewußtsein, daß er mit seiner dialektischen Methode nicht eher auf dem richtigen Wege sei, als bis sie zur völligen Sicherstellung seiner Grundansicht hinreichte. Platon verweist wiederholt auf die Dialektik auch in solchen Fragen, wo wir eben von dieser seiner Dialektik eine Lösung bei ihm vergebens suchen. Darin zeigt sich, daß er der Dialektik die Aufgabe stellt Mittel und Wege zu finden, um seiner obersten Überzeugung den festen logischen Unterbau zu geben; die Dialektik muß sich seiner philosophischen Gesamtansicht unterordnen, nicht diese letztere der Dialektik. Selbst auf die Gefahr hin, den Vorwurf der Torheit auf sich zu laden, hält er, wie uns die oben berührte Phaidonstelle sagt, den Glauben an seine Ideenwelt, von der alle Realität herstammt, fest.

Ich kann also nicht zugeben, daß Einwürfe, wie sie im ersten Teil des Parmenides uns entgegentreten, wirklich für Platon so „grundstürzende“ Bedeutung gehabt hätten, wie sie Überweg ihnen zuschreiben will. Was wollen diese Einwürfe gegenüber einer Überzeugung, die sich dem bedeutendsten philosophischen Kopf des Altertums als das notwendige Resultat aller bisherigen philosophischen Geistesarbeit ergeben hatte? Konnten sie ihm eine Weltansicht rauben, die, indem sie die Einseitigkeiten aller bisherigen Philosophie vermied, eine höhere Einheit aufstellte, in der sich die Gegensätze der früheren Schulen ausglichen? Konnte er nicht allen Bedenken antworten, so verzweifelte er darum nicht, daß neue dialektische Versuche von besserem Erfolge gekrönt sein möchten als die bisherigen. Denn diese Dialektik war ihm ja nichts weniger als ein starres Einmaleins, vielmehr eine sehr

bildsame Methode, die, von immer gesicherteren Annahmen ausgehend, sich schließlich doch zu dem Richtigen durchfinden konnte.

In diesem Vertrauen auf die Richtigkeit seiner Weltansicht einerseits und auf ein späteres Gelingen seiner dialektischen Bemühungen anderseits mochte Platon ziemlich gelassen den Einwänden seiner Gegner gegenüberstehen und sich durch sie um so weniger beunruhigt fühlen, als die eigenen Voraussetzungen dieser Philosophen viel bedeutendere Blößen und Angriffspunkte boten als die seinigen. Welche endlosen Streitereien mögen im 4. Jahrhundert v. Chr. zwischen den Philosophenschulen stattgehabt haben, und wie oft wird in Ermangelung stichhaltiger Argumente zur Rechtfertigung der eigenen Lehre das Verteidigungsmittel in dem Nachweis größerer Absurditäten in den Ansichten und Voraussetzungen der Gegner bestanden haben. Und so auch weiter in der Geschichte der Philosophie: die Platonischen Ansichten haben fortgelebt, und ihre scholastischen Erneuerer, die Verfechter des Realismus der Universalien, sehen sich ganz ähnlichen Angriffen ausgesetzt wie sie uns im Parmenides gegen Platon gerichtet entgegentreten. Aber so wenig auch ein Wilhelm von Champeaux gegen den spottenden Einwurf des Abälard, der so ziemlich mit unserem ersten Einwurf zusammentrifft (*si tota essentia humana inest in unoquoque homine sequitur: Petrum esse essentialiter Ioannem et vice versa. Imo sequitur: Petrum non esse hominem, quia tota essentia humana in Ioanne est; sequitur etiam, Ioannem non esse hominem, quia tota essentia humana est in Petro*), sich zurechtzufinden wußte, so wenig wurde er doch dadurch zum Nominalismus bekehrt. So meine ich denn, daß Platon zwar sich bemüht haben mag die Argumente zu entkräften, von dem Gelingen oder Mißlingen dieser Bemühungen aber keineswegs die Haltbarkeit seiner höchsten Überzeugungen abhängig machte. Auch mochten diejenigen Einwürfe, die auf den *τρίτος ἄνθρωπος* hinauslaufen, für Platon in eben

dem Maße an Kraft verlieren, als ihm die gemeine Wirklichkeit der Dinge gegen die Idee zurücktrat. Es waren dann nicht mehr zwei gleichberechtigte Einzelwesen, die nebeneinander standen; das schattenhafte Einzelding der Erscheinungswelt war nichts weniger als wirklich gleichartig der wesenhaften Idee, die nichts weiter über sich duldet; nur über gleichartigen Sinnendingen mochte er sich die Notwendigkeit eines urbildlichen dritten denken. Das scheint mir u. a. hervorzugehen aus einer bekannten Stelle des zehnten Buches der Republik (597 B). Diese Stelle ist doch weiter nichts als eine Variation auf den *τρίτος ἄνθρωπος*. Sie kann als eine Art Antwort auf den zweiten Einwurf betrachtet werden, denn sie zeigt, wie Platon in der Ungleichartigkeit der Idee und der ihr nachgebildeten Dinge die Ungültigkeit des Einwurfes gegen seine Lehre erkannte. Die *κλίνη* und zwar *ἐκείνη ὃ ἔστι κλίνη* hat Gott selbst gemacht, und nur diese eine. Gäbe es zwei von Gott gebildete Betten, so müßte über ihnen wieder eines — ein drittes — angenommen werden. Also die Berechtigung des Einwurfes im allgemeinen erkennt Platon damit an; aber ihm ist das von Gott gebildete Bett etwas spezifisch anderes als das sichtbare; für ihr Verhältnis untereinander hat die Forderung eines dritten, über ihnen stehenden, die bei zwei von Gott geschaffenen berechtigt wäre, keinen Sinn; er berührt sie deshalb gar nicht. Allerdings handelt es sich hier um ein Erzeugnis menschlicher Kunst (*κλίνη*). Allein auch die Erzeugnisse der Natur, obschon von Gott selbst gebildet, nehmen doch nur einen Rang ein, der ihre spezifische Gleichstellung mit der Idee ausschließt.

Nach alledem scheint Platon nicht der Ansicht gewesen zu sein, daß vor diesen Einwänden der Glanz seiner Lehre verblassen müßte. Erst die zusammenhängende Kritik des Aristoteles, der auf durchaus platonischer Grundlage unter Berücksichtigung und Vermeidung der wirklichen und vermeintlichen Mängel und Schwächen des Platonischen Gedankenkreises einen durchgreifenden Um-

bau des Lehrgebäudes vornahm, konnte auch jenen Einwürfen ein entscheidendes Gewicht geben. Das aber liegt schon über Platons Zeit hinaus. Denn so wahrscheinlich es ist, daß Aristoteles schon im persönlichen Verkehr mit seinem Lehrer manchem Bedenken gegen dessen Lehre Ausdruck gab, so wenig glaublich ist es, daß er schon frühzeitig eine so erschöpfende Kritik an dessen Lehre geübt habe, wie sie uns in seinen Schriften entgegentritt; vielmehr gewannen ihm wohl die Einwürfe gegen die Ideenlehre erst Hand in Hand mit der Ausbildung des eigenen Systems ihre volle Bedeutung. Nur im Zusammenhange mit einem so festgeschlossenen und aus der Platonischen Lehre selbst hervorgewachsenen System, wie es Aristoteles schuf, hätten jene Einwände gegen Platons Ideenlehre vielleicht für dessen eigenen Standpunkt von Bedeutung werden können. Es ist vielfach geltend gemacht worden, daß Aristoteles dem Vorwurf des Plagiats kaum entgehen könne, wenn man die Echtheit des Parmenides zugebe, da er den Einwurf des *τρίτος ἄνθρωπος* ohne Angabe einer Quelle erhebt, d. h. in diesem Falle zunächst ohne jede Erwähnung des Dialogs Parmenides. Allein abgesehen davon, daß dies auch die Athetese des Philebos zur Folge haben würde, kommt es doch vor allem darauf an, ob Aristoteles das Verdienst der Auffindung dieses Argumentes ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt; da er dies aber nicht tut, kann auch von einem Plagiat in keinem Falle die Rede sein. Es kam ihm darauf an, alle begründeten Bedenken, die sich gegen die Ideenlehre überhaupt aufstellen ließen, zusammenzufassen, und fand er dergleichen bereits vor, warum sollte er sie nicht *in suum usum* verwenden? Die einzige Schwierigkeit liegt darin, daß, falls Platon selbst der Urheber der Einwände im Parmenides wäre, das Schweigen darüber sowie über den Parmenides überhaupt zwar kein Plagiat involvieren, aber immerhin befremdend sein würde; sie fällt weg mit der oben festgestellten Tatsache, daß der vielberufene Einwurf des *τρίτος ἄνθρωπος* von dem den

Megarikern zugetanen Sophisten Polyxenos herstammt, sowie mit unserer Annahme, daß die im Parmenides aufgestellten Aporien überhaupt von den Megarikern herrühren. Aristoteles nahm also in bezug auf einige Punkte seiner Kritik nur wieder auf, was nicht Platon sondern andere gegen Platons Lehre ins Feld geführt hatten.

Es fragt sich weiter, ob die Einkleidung des Dialogs, also Szenerie und Personenwahl, mit dem ihm von uns beigelegten Zweck in Einklang steht. Sie ist für keine Annahme ganz frei von Schwierigkeiten; für die hier vorgetragene sind die Bedenken, wie mir scheint, um nichts größer als für irgendwelche andere. Wenn Platon dem ehrwürdigen und von ihm hochgeachteten Haupt der Eleatischen Schule einerseits die Einwürfe gegen die Ideenlehre in den Mund legt, anderseits ihm die Aufgabe zuweist, den eigenen Einheitsbegriff mit den Waffen der sophistischen, Zenonisch-Megarischen Dialektik zu bekämpfen und zunichte zu machen, mithin eine Art Selbstmord zu vollführen, während er denselben Parmenides im ersten Teil die Notwendigkeit der Ideenlehre für alle wissenschaftliche Erkenntnis so nachdrücklich betonen läßt (135 C), so darf man wohl, ohne sich dem Vorwurf ausschweifender Erklärerphantasie auszusetzen, dies als künstlerische Hülle einer doppelten Absicht ansehen: einmal wollte er damit einen Hinweis darauf geben, daß die Einwürfe gegen die Ideenlehre das Werk einer unter eleatischer Führung stehenden Partei, also der Megariker, sind, sodann wollte er seiner in die wirksame Form eines Selbstbekenntnisses des Parmenides gekleideten Überzeugung Ausdruck geben, daß das starre Festhalten an dem einseitigen Standpunkt der Einheitslehre, verbunden mit den Spitzfindigkeiten der Zenonisch-Megarischen Dialektik, weit entfernt die wahre Fortsetzung und Erfüllung der eigentlichen Grundtendenz der Parmenideïschen Lehre zu sein, vielmehr zu einer Selbstzersetzung derselben führen müsse, daß also nicht bei Zenon und den Megarikern sondern in der Platonischen Ideenlehre die wissenschaftliche Vollendung dessen

zu suchen sei, was Parmenides gewollt habe. Parmenides selbst würde — so etwa redet die Szenerie zu uns — sich zu der Platonischen Ideenlehre als der richtigen Weiterbildung seines Grundgedankens von dem nur denkbaren Sein bekannt haben.

Dies konnte auch ohne Einführung des Zenon erreicht werden. Warum also erscheint gleichwohl auch Zenon auf der Bühne? Ich denke, es war nicht bloß ein Grund, der den Platon veranlaßte, ihn zum Teilnehmer des Gespräches zu machen. Zeller und andere verweisen die ganze Unterredung zwischen den Eleaten und Sokrates in das Reich der Dichtung. Und sie tun recht daran. Die Chronologie verbietet es schlechtweg den Parmenides und Sokrates zu wissenschaftlicher Unterhaltung zu konfrontieren. Die Ungeheuerlichkeit dieser Chronologie rief, künstlerisch genommen, geradezu um Hilfe nach einer Milderung, und diese ward ihr bis zu einem gewissen Grade zuteil durch die gleichzeitige Einführung des Zenon als des jüngeren Begleiters des Parmenides. Aber dies ist ein mehr nur äußerliches Moment. Weit wichtiger war dem Platon die Rolle, die Zenon hier als Verfasser derjenigen Schrift spielte, die das unverkennbare Vorbild darstellt für die wichtigste Partie des ganzen Dialogs, für das Gespräch des Parmenides mit dem jungen Aristoteles. Es war für Platon zwecks lebendiger Szenerie ein unbestreitbarer Vorteil, wenn er den Zenon selbst auftreten und auf seine Schrift hinweisen ließ als auf eine wichtige Ergänzung der Parmenideïschen Lehre. Bildete sie doch in der Tat die Brücke von den Eleaten zu den Megarikern als den eigentlichen Eristikern unter den Nachfolgern des Sokrates. Der Leser wird dadurch aufmerksam gemacht auf die Wichtigkeit der Zenonischen Schrift für die richtige Erfassung der Tendenz des ganzen Dialogs. Zugleich bewährt Platon dabei seinen gewohnten scharfen Blick für künstlerische Wirkung. Zenon muß es sich gefallen lassen selbst Zeuge der Wunder zu sein, mit denen man eben nach seiner Methode die Augen der Leute blenden kann.

Aber nicht genug damit. Daß er, ungeachtet der Kürze der Rolle, die ihm zugeteilt ist, wesentlich zu dem Ende eingeführt ist, um wichtige Andeutungen zu geben sowohl über den Zweck des Dialogs wie über seine Entstehungsgeschichte, läßt sich an manchen Anzeichen erkennen. Es ward schon oben (p. 26) eine Stelle des Dialogs angeführt, die uns in gewisser Weise, wenn ich recht sehe, den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Werkes gibt (128 D E). Zenon bemerkt da über seine Schrift, sie sei bestimmt, den Gegnern ihre Angriffe mit Zinsen heimzuzahlen dadurch, daß ihnen dargetan werde, wie ihre eigenen Annahmen zu viel lächerlicheren Folgerungen führen als es angeblich mit dem Grundsatz der Eleaten der Fall sei. Wir sehen, welch überraschendes Licht auf des Platon eigene Schrift fällt, sobald man dies Wort zur Deutung des rätselhaften zweiten Teiles heranzieht. Und nun beachte man, was unmittelbar auf diese Worte folgt: „In solcher Art von Streitlust ward sie von mir, da ich noch Jüngling war, geschrieben, und da entwendete mir jemand das Manuskript, so daß es nicht einmal meinem eigenen Entschlusse anheimgegeben war, ob ich es veröffentlichen solle oder nicht. In der Beziehung also, Sokrates, bist du im Irrtum, daß du dies Buch nicht von der Streitlust eines Jünglings sondern von dem Ehrgeiz eines gereiften Mannes geschrieben glaubst.“ Meines Wissens hat noch niemand dies Geschichtchen für die Darstellung der Lebensverhältnisse des Zenon als bare Münze verwertet. Warum nicht? Weil es der Wahrheit wenig ähnlich sieht. Denn jene Schrift enthielt Beweise, an denen Zenon aller Wahrscheinlichkeit nach sein Lebtag festgehalten hat. Sie vor Veröffentlichung zu bewahren oder sich ihrer zu schämen hatte er ebensowenig Ursache als er etwaige Mißdeutungen zu fürchten brauchte. Und ist es überhaupt denkbar, daß Platon noch so genaue Kunde über die Motive der Schrift eines Mannes besessen hat, der ihm zeitlich und räumlich so fern stand? Ein solcher Blick in die Werkstätte des Verfassers, wie er sich hier kundgibt, war dem Platon sicher in Wirklichkeit nicht vergönnt.

Was soll also die Geschichte hier? Achtet man im Sinne des oben Gesagten auf die dem Zenon in unserem Dialog mutmaßlich zugedachte Rolle, so scheint die Annahme nicht allzu gewagt, daß unter dieser Hülle auf die Entstehungsgeschichte und die Schicksale nicht der Zenonischen Schrift sondern des Platonischen Parmenides selbst hingedeutet werden soll. Die Schrift, ursprünglich bloß zur Abwehr von Einwendungen befreundeter Gegner gegen seine Lehre geschrieben und nur zu eigener Übung sowie zur Kenntnisnahme eines engen Freundeskreises bestimmt, vielleicht zunächst auch nur auf den zweiten Teil beschränkt, war durch irgendwelche Indiskretion, wenn nicht geradezu veröffentlicht, so doch einem größeren Kreise bekannt geworden. Wie sie war, konnte sie zu den mannigfachsten Mißdeutungen Veranlassung geben. So hielt es Platon für geraten sie nun selbst herauszugeben, aber etwas überarbeitet und vielleicht erst jetzt durch den ersten Teil ergänzt und zu dem Ganzen unseres jetzigen Dialogs abgerundet. Zustatten kommen würde dieser Vermutung der auffällige Umstand, daß von dem Punkt ab, wo der zweite Teil einsetzt (137 C), die Merkmale der Wiedererzählung des Ganzen, die im ersten Teile so zahlreich sind, namentlich das charakteristische *φάναι*, plötzlich völlig verschwinden. Noch ein einziges *φάναι* wird zur Einleitung des ganzen dialektischen Spieles mit den Anfangsworten *εἶεν δή, φάναι* gespendet; dann scheint die Einkleidung des Dialogs vergessen. Dazu kommt folgendes: In dem jungen Aristoteles hat Parmenides einen Respondenten, wie er ihn sich fügsamer und bequemer nicht wünschen kann, einen Kopfnicker und Jasager von einer Bereitwilligkeit, zu der sich Sokrates ungeachtet seiner so stark betonten Jugendlichkeit nie hätte hergeben können, wenn er nicht seiner uns sonst aus Platon bekannten Art hätte ganz untreu werden sollen. Es bedurfte also eines noch jüngeren Mitgliedes der Versammlung als Sokrates, und das führte zur Einfügung des jungen Aristoteles — des späteren Mitgliedes der Dreißigherrschaft — in das Personal des ersten Teiles,

für den er an sich völlig überflüssig ist. Dieser Einschub macht demnach kaum einen anderen Eindruck als den eines Notbehelfes zur Verbindung zweier nicht von vornherein zusammengehöriger Teile. Denkt man ferner an die mehrfachen Äußerungen des Platon über das überschwengliche Wohlgefallen junger Leute an Diskussionen über das Eine und Viele, vor allem an die Stellen des Philebos (15 D) und Sophistes (251 B), und vergleicht man sie mit den Worten des Zenon in unserem Dialog *διὰ τοιαύτην φιλονικίαν ὑπὸ νέου ὄντος ἐμοῦ ἐγράφη* (128 D), so verstärkt dies die Vermutung, der zweite Teil des Dialogs stamme aus verhältnismäßig früher Zeit und sei vielleicht erst einige Jahre später aus obigen Gründen zu unserem Dialog ausgestaltet worden. Man könnte noch einiges hinzufügen. Doch genug damit. Es handelt sich — dessen bin ich mir wohl bewußt — um nichts weiter als um eine Vermutung; aber der Mitteilung und Prüfung scheint sie mir nicht unwert.

Soviel scheint mir festzustehen: Platon läßt in unserem Dialog manches persönliche Erlebnis in einer gewissen Verschleierung an unserem Auge vorüberziehen. Es ist Dichtung und Wahrheit in phantasiereicher Verschlingung, was er uns bietet. Und diesem Sachverhalt entspricht denn auch die auffallende Fiktion von der dreifachen, auf drei Generationen verteilten Wiedererzählung des ganzen Gespräches erst durch Pythodoros, sodann durch Antiphon, und schließlich durch Kephalos. Dadurch wird der ganze Vorgang in das Dunkel einer mythischen Vergangenheit gerückt, mit anderen Worten: mit einer geheimnisvollen Hülle umgeben. Darin liegt aber doch zugleich eine Art Wink an den Leser, den Verfasser nicht allzu streng beim Worte zu nehmen. Trotz der anscheinenden Nüchternheit und Trockenheit des Inhalts stellt sich das Ganze doch als ein Kunstwerk im vollen Sinne des Wortes dar. Nicht genug, daß die ganze Szenerie des ersten Teiles uns den Dichter Platon in voller Werktätigkeit zeigt, auch der zweite Teil ist bei allem Scharfsinn, den ihm kein un-

parteiischer Beurteiler absprechen wird, ein Erzeugnis nicht sowohl des forschenden als des künstlerisch bildenden Geistes, nicht sowohl der Wissenschaft als der mit der Wissenschaft zwar vertrauten, aber frei mit ihr schaltenden Phantasie, nicht sowohl des auf Entdeckung neuer Gebiete der Wahrheit als auf Abwehr der Unwahrheit gerichteten Eifers. Durch wohlberechnete Übertrumpfung des Mißbrauches der logischen und metaphysischen Anlagen des menschlichen Geistes, wie er in der Schrift des Zenon sich geltend gemacht hatte, wird uns ein Bild philosophischer Erkenntnis vorgeführt, dessen Anerkennung die Vernunft jeglichen Vertrauens auf sich selbst berauben würde. Sie, der Urquell aller festen und unumstößlichen Wahrheit, scheint hier ihrer selbst zu spotten, indem sie jeder Behauptung alsbald ihr Gegenteil als gleicherweise gültige Wahrheit entgegenstellt. Ein reines Zerrbild also, dem man aber wie jedem wohlgelungenen Kunsterzeugnis dieser Art die Genialität des Bildners anmerkt. Jede echte Karikatur nämlich hat zur Voraussetzung die Vertrautheit des Künstlers mit der eigentlichen Natur des Objektes, um dessen entstellende Nachahmung es sich handelt. Unsere Analyse nun hat uns gezeigt, wie genau Platon mit allen Feinheiten und Schlichen der Zenonischen Dialektik bekannt ist. Er ist tief genug in ihre Geheimnisse eingeweiht, um ihr nicht nur gleichzukommen, sondern um sie zu überbieten, ja dermaßen zu überbieten, daß die Nachahmung, dem Original gleichsam vorauseilend, es schon in seiner vollen ihm überhaupt möglichen Entwickelung zur Anschauung bringt. Als geistige Übung, als ein mühevolles Spiel (*πραγματώδης παιδιά*) wird diese Leistung im Dialoge selbst bezeichnet. Allerdings ein Spiel, und zwar ein ungemein geschicktes und kunstvolles Schattenspiel, bei dem sich je nach der Stellung des Lichtes zu den agierenden Figuren die Schattenbilder bald verkürzen, bald verlängern, bis zur Decke anschwellend, wie der Pudel im Faust, oder auch sich ineinander verwickeln und wieder voneinander lösen, um schließlich im Nebel zu zerfließen.

Ein Kunstwerk, das in seiner Art vielleicht einzig ist, im weiteren Sinne aber doch auch seine literargeschichtlichen Analogien hat trotz aller Verschiedenheit der Zeiten und Verhältnisse, der agierenden Personen und ihrer Bestrebungen. Man denke z. B. an Erscheinungen, wie die *Epistolae obscurorum virorum*, die den Urbildern ihre charakteristischen Züge so genau abgelauscht haben, daß die verspotteten Gegner in den Briefschreibern unwillkürlich niemand anders als sich selbst erkannten und in den ausgetauschten Vertraulichkeiten nichts anderes sahen als wirkliche Herzensergießungen ihrer geistlichen Brüder. Daß sie aber dabei an Leben und Geist weit übertroffen wurden, mochten sie erst nach und nach ahnen und sich anfangs dadurch wohl eher geschmeichelt fühlen.

Die oben ausgesprochene Vermutung über die Entstehung des zweiten Teiles führt von selbst auf die Frage nach der Stellung, die unserer Schrift in der Reihe der Platonischen Dialoge anzuweisen ist. Sie wird jetzt im Gegensatz zu früheren Ansichten, namentlich der Schleiermachers, vielfach in die späteste Periode der Platonischen Schriftstellerei gesetzt. Mir scheint, wie oben bereits gesagt, für den zweiten Teil wenigstens, die Annahme einer verhältnismäßig frühen Abfassung angemessen. Jedenfalls aber wird auch er frühestens in eine Zeit zu verlegen sein, wo Platons Geist bereits lebhaft mit der Ideenlehre beschäftigt war. Was aber die endgültige Abfassung des ganzen Dialogs anlangt, so scheint mir so viel sicher, daß ihn ein ziemlich weiter Abstand von dem sicher erheblich späteren Sophistes trennt. Über die Stellung dieser beiden Dialoge zueinander ist viel und lebhaft gestritten worden. Daher ist hier ein Wort darüber wohl am Platze.

Daß wir im Parmenides eine kritische Auseinandersetzung mit den Eleaten vor uns haben, ist klar; daß aber unter diesen Eleaten niemand anders zu verstehen sei als die Megariker, das, glaube ich, ist durch die früheren Erörterungen wenigstens sehr wahrscheinlich gemacht. Über Art und Beschaffenheit dieser Auseinandersetzung ist ge-

nügend Auskunft gegeben worden. Muß sich nun nicht jedem die Frage aufdrängen: ist es denkbar, daß Platon nach der ruhigen, überlegenen und gereiften Kritik, die er im Sophistes an dem eleatischen wie an allen anderen Systemen geübt hat, dieses Bravourstück der Eristik, das so recht im Stile der *περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότων* (Soph. 216 B) abgefaßt ist, nachgebracht habe? Das Treffende der Kritik im Dialog Parmenides findet sich auch im Sophistes, das Sophistische ist in dem letzteren weggelassen. Und noch mehr. Nach dem Sophistes verfaßt, müßte der Parmenides geradezu als eine Verleugnung des eigenen wissenschaftlichen Standpunktes, wie er sich im ersteren kundgibt, erscheinen. Man erinnere sich z. B. der Worte Soph. 259 C: „Sollte einer seine Freude daran haben, die Beweise bald nach der einen bald nach der anderen Seite zu zerren als hätte er ein schwieriges Geheimnis entdeckt, so ist dies ein eitles Bemühen; denn diese Erfindung ist weder geistvoll noch schwierig, dagegen ist es zugleich schwierig und schön, unter Beiseiteschiebung dieser Spielereien imstande zu sein, den vorgetragenen Behauptungen im einzelnen prüfend genau zu folgen, wenn einer ein Verschiedenes für einerlei in irgendeiner Beziehung erklärt, oder etwas, was einerlei ist, für verschieden in der Weise und in der Beziehung, die für eines von beiden nach seiner Meinung tatsächlich in Betracht kommt. Aber das, was einerlei ist, ins Blaue hinein für verschieden zu erklären und das Verschiedene für einerlei und das Große für klein, das Ähnliche für unähnlich, und in der Debatte seine Freude an diesem ewigen Spiel mit dem Gegenteile zu haben, das ist keine wahrhafte Prüfungsweise, sondern offenbar der kindliche Versuch eines völligen Anfängers in der Behandlung des Seienden.“ Und nun gehe man mit ruhigem Blut, ohne mystische Vorurteile, an die Lektüre des zweiten Teiles des Parmenides; dann wird man nicht anders können als Grote beipflichten, daß Platon selbst hier dem im Sophistes so scharf gebrandmarkten Verfahren huldige.

Demnach meine ich, man würde dem Platon sehr Un-

recht tun, wenn man die schillernden Ausführungen des Parmenides, gleichviel, in welcher Absicht sie geschrieben sind, für ein späteres Werk ausgeben wollte als die besonnene Darstellung des Sophistes, zumal der letztere weit über den Parmenides hinausführt; denn der Parmenides, weit entfernt, gerade an dem Punkte einzusetzen, wo der Sophist aufhört, wie Ribbing und andere wollen, stellt im Gegenteil ohne Lösung noch als ein schwieriges, kaum zu lösendes Problem hin, was im Sophistes ausführlich und klar erörtert ist: die Verbindung der Ideen untereinander und ihre Unterscheidung. Denn daß unter den *γένη* in dem betreffenden Abschnitt des Sophistes nichts anderes als die Ideen selbst zu verstehen sind, wird nach den überzeugenden Ausführungen von Bonitz[1]) kaum noch bestritten werden können. Wir werden also gut tun den Parmenides in die zweite Periode der Platonischen Schriftstellerei zu setzen und ihm da seinen Platz eher in der Mitte als am Ende zu bestimmen, eine Annahme, mit der auch das Ergebnis der Sprachstatistik am besten zusammenstimmt.[2])

Auf die bis in die neueste Zeit herein immer wieder auftauchende Echtheitsfrage des näheren einzugehen sehe ich keine Veranlassung. Was darüber vorgebracht wird, beruht zumeist auf durchaus subjektiven Eindrücken. Das einzig wirklich objektive Moment, das hier in Betracht kommt, ist das Verhältnis des Aristoteles zu dem Dialog, nämlich seine vermeintliche Unbekanntschaft mit demselben. Was aber dieses anlangt, so will ich mich nicht darauf berufen, daß Bonitz in seinem Kommentar zur aristotelischen Metaphysik p. 95 (Anmerkung zu 987 b 34) eine Beziehung auf den Platonischen Parmenides (144 A) sieht, nämlich auf die Stelle, wo Platon alle Zahlen aus der Einheit und Zweiheit entstehen läßt; denn da es keine ausdrückliche oder wenigstens unbestreitbare Hinweisung

---

[1]) Plat. Stud., 2. Aufl., p. 195 f.
[2]) Vgl. Ritter, Unters. über Pl., p. 102.

auf den Parmenides ist, die hier vorliegt, so wird man am besten tun davon abzusehen. Was aber im übrigen das Schweigen des Aristoteles über unsern Dialog anlangt, so sind bereits im Obigen (p. 33ff.) die Gründe dargelegt worden, die es als unzulässig erscheinen lassen dies Schweigen irgendwie im Sinne der Nichtkenntnis des Dialogs seitens des Aristoteles auszulegen. Aristoteles kann den Dialog recht wohl gekannt haben, er kann das, was wir nur durch Kombination darüber zu ermitteln imstande sind, durch unmittelbare Mitteilung oder Anschauung erfahren und gewußt und die Bedeutung des Dialogs demgemäß eingeschätzt haben. Auch wäre dies ja nicht der einzige echte Dialog, den er nicht ausdrücklich zitiert. Was aber den etwaigen Vorwurf der Illoyalität anlangt, des Mangels nämlich einer ausdrücklichen Erklärung über die Herkunft einiger seiner Argumente wider die Platonische Ideenlehre, so erweist sich ein solcher als völlig unangebracht. Jeder für die Angelegenheit Interessierte kannte damals die Sachlage, kannte das bereits vorliegende Material, kannte die Einwürfe des Polyxenos und der sonstigen Gegner des Platon. Wenn er also ein oder das andere dieser Argumente ohne weiteres mit seinen eigenen weit schwerer wiegenden Einwänden ohne besondere Namensnennung verband, so war das ein durchaus ehrliches und vorwurfsfreies Verfahren: er ersparte damit seinen Lesern nur unnütze Weitläufigkeiten.

Übersicht über die Literatur.

Parmenides.

Mit Unterstützung von Rudolf Klußmann.

Von Ausgaben nenne ich außer den Gesamtausgaben von Bekker, K. F. Hermann, den Zürichern und J. Burnet folgende Einzelausgaben:

Parmenides sive de ideis et uno rerum principio graece et lat. studio J. G. Thomson. Oxonii 1728.

Platonis Dialogi selecti cura L. F. Heindorf. III. Cratylus, Euthydemus, Parmenides. Berlin 1806.

Platos Parmenides als dialektisches Kunstwerk dargestellt und herausgegeben von Th. C. Schmidt. Berlin 1821.

Platonis Parmenides cum quatuor libris proleg. et comment. perpetuo. Accedunt Procli in Parm. comment. nunc emendatius editi. Cura G. Stallbaumi. Lpz. (1839) 1848.

Platons Parmenides. Griech. und Deutsch hrsg. von Fr. W. Wagner. (Engelmannsche Sammlung 16.) Leipzig 1854.

The Parmenides of Plat. after the paging of the Clarke Manuscr. [ed. by] W. W. Waddell. Glasgow 1894.

Übersetzungen von:

Pls. Parm. a. d. Gr. übersetzt u. mit philos. Anmerk. v. J. K. Götz. Augsburg und Lpz. 1826.

Pls. Werke. Übersetzt v. Fr. Schleiermacher. Zuerst Berlin 1804—10. (II 2 Parm.)

Pls. sämtliche Werke. Übers. v. H. Müller, mit Einleitungen von K. Steinhart. Lpz. 1850—73. Bd. 3 Parmenides.

Parm. Übersetzt v. Fr. Susemihl. Der Metzlerschen Sammlung dritte Gruppe, fünftes Bändchen. Stuttgart 1865.

Plat. Parm. Übers. u. erläut. v. J. H. v. Kirchmann. Lpz. 1882.

Pls. Parm., Philebus. Ins Deutsche übertr. v. O. Kiefer. Jena 1910.

Zur Erläuterung:

Alberti, E.: Zur Dialekt. des Pl. Vom Theaetet bis z. Parm. Jahrbücher f. class. Phil. 1. Suppl. (1855—56) p. 109—168. (Üb. d. Parm. p. 135—162). Siehe auch Bd. 89 (1864) p. 708ff.

Altenburg, M.: Die Methode der Hypothesis bei Pl., Aristot. und Proklus. Marburg 1905.

Apelt, O.: Untersuch. über den Parm. des Pl. Gpr. Weimar 1879. In etwas erweiterter Form aufgenommen in die Beitr. z. Gesch. d. gr. Phil. (Lpz. 1891) p. 1—66.

Ast, F.: Platons Leben und Schriften (Lpz. 1816) p. 239—250.

Bäumker, Cl.: Über den Sophisten Polyxenos. Rhein. Mus. 34 (1879) S. 64—83.

Bomhard, Chr.: De Plat. Parm. part. I. Gpr. Ansbach 1836.

Brochard, V.: La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste. In des Verf. Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne (Paris 1912) p. 113—150.

Burnet, J.: *Βυθὸς φλυαρίας.* [Plat. Parm. 130 D.] The Class. Rev. 14 (1900) p. 344.

Bury, R. G.: The later Platonism. I. The Parm. II. The Sophist. Journ. of. philol. 23 (1895) p. 161—201.

Conti, A: Illustrazione del Parm. di Plat. con una dissertazione preliminare. Venezia 1743. Dazu Ch. E. v. Windheim, Göttingische philos. Bibliothek. Vol. III (Hannover 1750) p. 524—544.
Deuschle, J.: Über die Echtheit des plat. Parm. mit Vorerinnerung v. F. Susemihl. Jahrbücher f. class. Philologie 71 (1855) 768—772. 85 (1862) p. 681—699.
Dietrich, W.: Der plat. Dialog Parm. und die Ideenlehre. Diss. v. Erlangen. Nürnberg 1910.
Dyroff, A.: Zu Pls. Parm. I. Über die Echtheit des Dialogs. II. Über die Entstehungszeit des D. In Festgabe für M. Schanz. (Würzburg 1912) p. 83—158.
Eberz, J.: Die Einkleidung des plat. Parm. Arch. f. G. d. Phil. 20 (1907) p. 81—95.
Elster, W.: De Plat. Parm. Clausthal 1835.
Fischer, C.: De Parm. plat. Stuttgart 1851.
Goebel, K.: Über den plat. Parm. Gütersloh 1880.
Gomperz, Th.: Pls. „Euthydem" u. „Parmenides". In: Griech. Denker II (Lpz. 1912) p. 432—440.
Hartmann, N.: Platos Logik des Seins. Gießen 1909.
Hatzfeld, A.: De Parm. Plat. Thesis. Paris 1850.
Hermann, K. F.: Geschichte u. System d. plat. Philosophie (Heidelberg 1839) p. 505ff. 664ff.
Höffding, H.: Bemerkungen über d. plat. Dialog Parm. (Bibliothek f. Philos. 21). Berlin 1921.
Horn, F.: Platonstudien. N. F. Wien 1904.
Huit, C.: De l'authenticité du Parm. Paris 1873.
Jackson, H.: On Parm., p. 52 (60). The Journ. of Philol. 21 (1893) p. 73—74.
Jecht, R.: Welche Stellung nimmt der Dialog Parm. zu der Ideenlehre Platos ein? Gpr. Görlitz 1885. 21 p.
Keil, A.: Über den plat. Dialog. Parm. Gpr. Stolp 1884.
v. Kirchmann, J. H.: Über Pls. Parm. Philos. Monatshefte 17 (1881) p. 1—27.
Kroll, W.: Ein neuplat. Parmenideskomment. in einem Turiner Palimpsest. Rhein. Mus. 47 (1892) p. 599—627.
Luthe, W.: De Parm., qui Platoni tribuitur. Diss. inaug. Münster 1867.
Mehring, F.: Die griech. Dialektik in ihrem Höhepunkte nach dem plat. Parm. Ztschr. f. Phil. u. philos. Kritik. N. F. 45 (1864) p. 11—49. 173—204.
Michelis, F.: Die Phil. Pls. in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit. 2. Abt. Münster 1859. 60 (I p. 229—266).
More, P. E.: The Parm. of Pl. The Philosophical Review Bd. 25 (1916) p. 121—142.
Neumann, Guil. Ferd.: De Plat. quem vocant Parm. Diss. inaug. Berlin 1863.
Natorp, P.: Platons Ideenlehre. 2. Aufl. (Lpz. 1921) p. 221—278.
Planck, K. Ch.: Über die Bedeutung u. Echtheit des Plat. Parm. Jahrbücher f. class. Philologie 105 (1872) p. 433—463. 529—561.
Raab, E.: Bemerkungen zum ersten Teil in Pls. Parm. Gpr. Schweinfurt 1899.
Ribbeck, W.: Über Pls. „Parm." Philos. Monatsh. 23 (1887) p. 1—35.

Ribbing, S.: Genet. Darstellung der plat. Ideenlehre. Lpz. 1863. 1864.
Richter, H.: De ideis Plat. Lpz. 1827 p. 41 ff.
Schaarschmidt, K.: Sind die beiden dem Pl. zugeschr. Dialoge Soph. u. Politikos echt oder unecht? In: Rhein. Mus. 18 (1863) p. 1—28. 19 (1864) p. 63—96.
—: Die Samml. d. plat. Schr. zur Scheidung der echten von den unechten untersucht (Bonn 1866) p. 164—181.
Schirlitz, C.: De Plat. Parm. Gpr. Neustettin 1884.
Schmitfranz, P.: Die Gestalt der plat. Ideenlehre in den Dialogen „Parmenides" und „Sophistes". Philosoph. Jahrbuch 26 (1913) p. 125—145.
Schneidewin, M.: Ein Versuch über die Rätsel des plat. Parm. N. Jahrb. f. d. klass. Altertum XIX (1916) 37 p. 379—401.
Schramm, G.: Über Pls. Dialog Parm. Gpr. Bamberg 1869.
Schuster, A. F.: Gedanken über Pls. Parm. Diss. inaug. Rostock 1870.
Socher, J.: Über Pls. Schriften (München 1820) p. 278—294.
Suckow, F. W. G.: De Plat. Parm. Diss. Breslau 1823.
Susemihl, F.: Die genetische Entwickelung der plat. Philos. einleitend dargestellt I (Lpz. 1855) p. 330—362.
Szostakowski, J.: Quaestionum Parmenid. prima et altera. Gpr. Trzemeszno 1860. Prg. des Mariengymn. Posen 1869.
Taylor, A. E.: On the interpret. of Plat. Parm. Mind. N. s. 5 (1896) p. 297—326. 483—507. 6 (1897) p. 9—39.
Tennemann, W. G.: System d. plat. Phil. 4 Bde. Lpz. 1792—95. (II. 1794) p. 320—347.
Tiedemann, D.: Dialog. Plat. argumenta exposita et illustrata (Biponti 1786) p. 339—353.
Tkač, J.: Pls. Parmenides. Gpr. Ungarisch-Hradisch 1879.
Tocco, F.: Del Parm., del Sofista e del Filebo. Stud. ital. di filol. class. 2 (1894) p. 391—469. Auch einzeln. Firenze 1893.
Überweg, F.: Unters. über Echtheit u. Zeitfolge plat. Schriften ... (Wien 1861) p. 176—184.
—: Der Dialog Parm. Jahrb. für class. Philol. 89 (1864) p. 97—126.
Uphues, K.: Die philos. Untersuchungen der plat. Dial. Sophistes und Parm. Diss. inaug. Münster 1875.
Waddell, W. W.: The place of the Parm. in the order of the plat. dialogues. The Class. Rev. 10 (1896) p. 287—291.
Waddington, Ch.: Le Parmén. de Plat. Paris 1888. Wiederholt in d. Verf. La philosophie ancienne et la critique historique (Paris 1904) p. 145—175. Anzeige von O. Apelt in d. Berl. philol. Wochenschr. 9 (1889) Sp. 1581 ff.
Werder, C. F.: De Plat. Parm. Diss. inaug. Berlin 1833.
Wieck, C. F.: De Plat. philosophia. I. Gpr. Merseburg 1830 p. 23 ff.
v. Wilamowitz-Möllendorff, U.: Platon. I (Berlin 1919) p. 221 bis 229.
Zeller, E.: Über d. Composition des Parm. u. seine Stellung in der Reihe der plat. Dialogen. In: Platonische Studien (Tübingen 1839) p. 157—196.
—: Die Philos. d. Gr. II, 1 [4] (Leipzig 1889) p. 259, 1; 651 f.

Inhalt und Gliederung des Dialogs.

Einleitung. 126A—127D (c. 1).

Kephalos, mit einigen Landsleuten eben aus Klazomenä in Athen angelangt, läßt sich zu dem ihm von früher her bekannten Antiphon, dem Stiefbruder Platons, führen, um sich durch ihn Kenntnis zu verschaffen von einem philosophischen Gespräch, das vor Jahren Parmenides und Zenon mit dem damals noch sehr jungen Sokrates geführt haben. Antiphon nämlich hat zu wiederholten Malen den Bericht des Pythodoros, dessen Gäste die Eleaten damals waren, angehört und ihn in seinem Gedächtnis wohl bewahrt. So erzählt denn Antiphon, Zenon habe in seinem Hause seine Schrift über das Viele vorgelesen und im Anschluß daran habe sich eine Unterhaltung entwickelt zwischen Sokrates einerseits und Zenon und Parmenides anderseits.

Erster Teil. 127D—137C (c. 2—9).

Sokrates tritt als überzeugter Verfechter der Ideenlehre auf, gegen welche von Parmenides gewichtige Einwände erhoben werden. Es sind deren drei:

1. Die durch die Ideenlehre geforderte Teilnahme der Einzeldinge an den Ideen läßt sich nicht ausdenken ohne eine Zerteilung der jedesmal in Betracht kommenden Idee; damit wäre es aber um ihre Einheit geschehen. 130E—131E (c. 5).

2. Die Annahme der Ideen als Musterbilder für die nach ihnen benannten Einzeldinge hat die Notwendigkeit zur Folge, auch für das Verhältnis der Einzeldinge zu der Idee wieder ein Musterbild anzunehmen und so fort ins Unendliche (Argument des sog. *τρίτος ἄνθρωπος*). 132A—133A (c. 5. 6).

3. Wechselbeziehungen sind nur denkbar einerseits zwischen Einzeldingen untereinander anderseits zwischen Ideen untereinander; so wenig also wie die Menschen sich die Erkenntnis der Ideen verschaffen können, so wenig würde die Gottheit in einem Herrscher- oder Erkenntnisverhältnis zu der Erscheinungswelt stehen können. 133B—134E (c. 6. 7).

Sokrates vermag diese Einwürfe nicht zu beseitigen, hält aber an der Annahme der Ideen als einer unvermeidlichen Forderung der Vernunft fest, wie denn auch Parmenides selbst dieser Annahme das Wort redet, zu ihrer wissenschaftlichen Sicherung aber eine ungewöhnliche Anspannung des Geistes für notwendig erklärt: nur durch systematische Schulung und Übung könne man hoffen dem Geiste diejenige Kraft zu geben, die ihn zur Lösung der aufgeworfenen Schwierigkeiten befähige. Auf die Frage des Sokrates nach der Art solcher Übungen empfiehlt Parmenides ein dem Zenon entlehntes, nur beträchtlich erweitertes hypothetisches Verfahren, für welches er die Gesichtspunkte angibt. Nach einigem Sträuben erklärt er sich bereit im Gespräch mit dem Jüngsten in der Versammlung, nämlich dem jugendlichen Aristoteles, ein Beispiel dieser Übungsmethode vorzuführen. 135A—137C (c. 8. 9).

Zweiter Teil. 137C—166C (c. 10—27).

I. Voraussetzung: Das Eins ist. 137C—160B (c. 10—23).

A. Was folgt daraus für das Eins selbst? Erste Antinomie. 137C—157A (c. 10—21).

a) Thesis. 137C—142A (c. 10—12): Das Eins hat weder Teile noch ist es ein Ganzes; es hat weder Anfang noch Mitte noch Ende, ist nirgends, ist weder in Bewegung noch in Ruhe, ist weder verschieden noch einerlei, weder ähnlich noch unähnlich, weder gleich noch ungleich, weder älter noch jünger noch gleichalt, ist überhaupt nicht in der Zeit, hat also kein Sein und läßt keine Erkenntnis zu.

b) Antithesis. 142B—155E (c. 13—20): Das Eins als seiendes Eins hat zunächst zwei Teile (Sein und Eins), deren jeder wieder auf diese Zweiteilung Anspruch hat und so fort ins Unendliche. Dazu gesellt sich demzufolge als Eigenschaft des Eins auch noch die Verschiedenheit (*τὸ ἕτερον*), also neben der Zweiheit auch noch die Dreiheit und demgemäß die ganze Zahlenreihe ins Unendliche. Das Eins ist also Eins und Vieles, Ganzes und Teil, hat Anfang, Mitte und Ende, ist irgendwo, ist in Ruhe und in Bewegung, ist verschieden und einerlei, ähnlich und unähnlich, läßt Berührung zu und weist sie zurück, ist größer und kleiner als es selbst, gleich und ungleich, hat an der Zeit teil, ist jünger und älter und der Erkenntnis zugänglich.

c) Anhang. 155E—157B (c. 21): Eine Vereinigung von Sein und Nichtsein des Eins ist nur möglich durch einen vermittelnden Übergang von einem Zustand in den entgegengesetzten. Ein solcher Übergang aber als Vereinigungspunkt entgegengesetzter Zustände ist ein bloßes Grenzverhältnis, etwas Außerzeitliches: es ist der Augenblick (*τὸ ἐξαίφνης*), ein unbegreifliches Etwas (*ἄτοπός τις φύσις*).

B. Was folgt daraus für alles andere, also für das Nichteins? Das gibt die zweite Antinomie. 157B—160B (c. 22. 23).

a) Thesis. 157B—159A (c. 22): Das Nichteins hat Teile, ist ein Ganzes, ist unendlich Vieles, wird aber durch das Eins begrenzt und dadurch ähnlich und unähnlich, einerlei und verschieden.

b) Antithesis. 159B—160B (c. 23): Das Nichteins ist von der Einheit ausgeschlossen, hat also keinen Anspruch auf Vielheit, ist also unzugänglich für die Zahl, ist weder ähnlich noch unähnlich, weder einerlei noch verschieden, weder in Bewegung noch in Ruhe, weder entstehend noch vergehend, weder groß noch klein noch gleich.

II. Voraussetzung: Das Eins ist nicht. 160B—166C (c. 20—27).

A. Was folgt daraus für das Eins? Dritte Antinomie. 160B—164B (c. 24. 25).

a) Thesis. 160B—163E (c. 24): Das nichtseiende Eins läßt Erkenntnis und bestimmte Prädikate zu, es hat die Merkmale der Verschiedenheit und Einerleiheit, der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit usw. Es kommt ihm also auch das Sein zu. Die Vereinigung dieser Gegensätze ist aber nicht denkbar ohne Veränderung und Bewegung; das nichtseiende Eins muß also entstehen und vergehen und doch auch weder entstehen noch vergehen.

b) Antithesis. 163E—164B (c. 25): Das nichtseiende Eins läßt kein Sein zu, womit denn alle Folgerungen der Thesis aufgehoben werden.

B. Was folgt daraus für das Nichteins? Vierte Antinomie. 164B—166C (c. 26. 27).

a) Thesis. 164B—165E (c. 26): Das Nichteins hat das Merkmal der Verschiedenheit an sich. Die Verschiedenheit kann sich aber nicht auf etwas Nichtseiendes beziehen, also nicht auf das Eins. Das Nichteins muß also in verschiedene Massen zerfallen, die sich nach Mengen- und Zahlenverhältnissen zu gruppieren scheinen, ohne daß dies doch wirklich der Fall sein kann.

b) Antithesis. 165E—166C (c. 27): Das Nichteins kann nicht Vieles sein, denn das Viele hat zur Voraussetzung das Eins. Es kann also auch nicht einmal als Eins oder Vieles erscheinen, denn von dem Nichtseienden ist überhaupt keine Vorstellung möglich. Ohne das Sein des Eins ist überhaupt jedes Sein vernichtet.

Platons Parmenides.

Personen, die außer Kephalos in der Erzählung auftreten: Adeimantos, Glaukon, Antiphon (der Wiedererzähler), Pythodoros (der erste Erzähler), Sokrates, Zenon, Parmenides, Aristoteles.

Kephalos[1]) erzählt.

St. 1. Aus unserer Heimat Klazomenä in Athen angelangt, trafen wir auf dem Markte den Adeimantos und Glaukon. Adeimantos faßte mich an der Hand und sagte: Willkommen, Kephalos; hast du hier irgendwelchen Wunsch, den zu erfüllen in meiner Macht steht, so laß nur hören.

Was mich hierher geführt hat, erwiderte ich, ist ja eben nichts anderes als dies, euch mit einer Bitte zu kommen.

Und welche wäre das? erwiderte er, laß hören.

Ich fragte ihn nun: Wie hieß doch gleich euer Bruder von mütterlicher Seite? Sein Name ist mir entfallen. Er war fast noch ein Knabe, als ich zum ersten Male aus Klazomenä hierher kam; das ist nun schon lange her. Sein Vater hieß, glaub' ich, Pyrilampes.[2])

Ganz recht, versetzte er.

Und er selbst?

Antiphon. Doch wozu eigentlich diese Frage?

Diese da, erwiderte er, sind meine Mitbürger, warme Freunde der Philosophie; sie haben gehört, der genannte Antiphon habe viel mit einem gewissen Pythodoros verkehrt, einem Freunde des Zenon, und habe oftmals aus dessen Munde den Bericht vernommen über den Gedankenaustausch, der sich einst zwischen Sokrates, Zenon und Parmenides abgespielt habe; die Sache habe sich also seinem Gedächtnis fest eingeprägt.

Das trifft zu, erwiderte er.

Das eben ist es, bemerkte ich, was wir recht genau zu hören verlangen.

Das hat keine Schwierigkeit, versetzte er; denn in seinen Jünglingsjahren hat er sich sehr eingehend damit beschäftigt, während er jetzt nach dem Beispiel seines gleichnamigen Großvaters es meist mit der Reitkunst zu tun hat. Doch wenn es sein soll, wollen wir ihn aufsuchen, denn er ist eben erst von hier nach Hause gegangen und wohnt nicht weit von hier in Melite.[3])

Mit diesen Worten machten wir uns auf den Weg 127 S
und trafen den Antiphon zu Hause, wo er eben dem Schmiede einen Zaum zur Ausbesserung übergab. Nachdem er nun diesen abgefertigt, teilten ihm seine Brüder den Grund unseres Kommens mit; da erkannte er mich von meinem früheren Aufenthalte her und begrüßte mich herzlich. Unserer Bitte gegenüber, uns jene Unterhaltung mitzuteilen, verhielt er sich zunächst abweisend, denn das, erklärte er, sei eine schwierige Sache; dann aber ließ er sich doch dazu herbei.

So erzählte denn Antiphon, was er von Pythodoros gehört, nämlich Zenon und Parmenides seien einst zu den Panathenäen[4]) nach Athen gekommen. Parmenides sei schon hoch bei Jahren gewesen, stark ergraut, aber eine schöne und stattliche Erscheinung, etwa fünfundsechzig Jahre alt. Zenon sei an vierzig Jahre alt gewesen, hoch von Wuchs und von einnehmendem Aussehen; er habe für den Liebling des Parmenides gegolten. Ihr Quartier hätten sie, sagte er, bei Pythodoros außerhalb der Stadtmauern im Kerameikos[5]) gehabt. Dort hätten sich denn auch Sokrates und viele andere mit ihm eingefunden, getrieben von dem Wunsche den Zenon seine Schrift vorlesen zu hören, die damals zuerst in Athen durch diese Männer bekannt wurde. Sokrates sei damals noch sehr jung gewesen.[6]) Vorgelesen nun habe ihnen Zenon seine Schrift selbst, Parmenides sei aber zufällig außer Hause gewesen; und der Vortrag sei

fast schon zu Ende gewesen, als er selbst, Pythodoros, mit dem Parmenides und Aristoteles[7]), dem späteren Genossen der Dreißig, eingetreten sei, und so hätten sie denn nur noch einen kleinen Rest der Schrift mit angehört; doch habe er selbst schon früher sie den Zenon vorlesen hören.

2. Nach Beendigung des Vortrags habe nun Sokrates gebeten, den ersten Satz der ersten Beweisreihe noch einmal zu lesen, und nachdem dies geschehen, habe er den Zenon gefragt: Wie meinst du das? Doch wohl so, daß wenn das Seiende Vieles ist, es zugleich ähnlich und unähnlich sein müßte, was doch unmöglich ist; denn es kann weder das Unähnliche ähnlich noch das Ähnliche unähnlich sein. Meinst du es nicht so?[8])

Jawohl, habe Zenon geantwortet.

Wenn es also unmöglich ist, daß das Unähnliche ähnlich und das Ähnliche unähnlich ist, so sei auch das Sein des Vielen unmöglich; denn wenn Vieles wäre, so würde es mit jenen Unmöglichkeiten behaftet sein. Nicht wahr, darauf laufen deine Darlegungen hinaus? Sie wollen allen landläufigen Meinungen zuwider erhärten, daß es keine Vielheit gibt? Und jede einzelne deiner Darlegungen hältst du für einen Beweis dieses Satzes, meinst mithin mit deinen einzelnen Darlegungen ebenso viele Beweise geliefert zu haben für das Nichtsein des
3 St. Vielen? Ist das deine Meinung? Oder verstehe ich dich nicht richtig?

Bewahre, habe Zenon erwidert; du hast den Sinn meiner Schrift[9]) ganz richtig verstanden.

Ich merke wohl, habe da Sokrates zum Parmenides gesagt, daß unseres Zenon an sich schon so innige Freundschaft zu dir auch noch durch diese Schrift verstärkt werden soll. Denn er hat darin gewissermaßen dasselbe behauptet wie du, doch indem er der Sache eine andere Wendung gibt, versucht er uns zu täuschen als sagte er damit etwas anderes. Du nämlich behauptest in deinem Gedicht[10]), das All sei Eins, und bringst dafür schöne

und treffende Beweise bei. Dieser aber sagt, das Viele sei nicht, und bringt auch seinerseits dafür eine Fülle kräftiger Beweise bei. Wenn nun der eine das Sein des Einen, der andere das Nichtsein des Vielen behauptet, und wenn jeder von beiden sich so ausdrückt, daß ihr bei aller tatsächlichen Übereinstimmung des eigentlichen Sinnes doch durchaus nicht dasselbe zu sagen scheint, so habt ihr, scheint es, Dinge gesagt, für deren Verständnis uns anderen die rechte Fassungskraft fehlt.

Nun ja, mein Sokrates, habe Zenon geantwortet. Indes hast du das wahre Absehen der Schrift doch nicht völlig erfaßt, magst du auch wie ein lakonischer Jagdhund der Spur gut folgen und dem Gesagten beizukommen suchen. Aber vor allem täuschst du dich in folgender Beziehung: meine Schrift will gar nicht so hoch hinaus, daß sie ihren eigentlichen Zweck, den du richtig bezeichnet hast, vor der Welt verbergen und sich als wer weiß was Großartiges darstellen möchte. Nein, diese deine Deutung beruht nur auf einem beiläufigen Eindruck; in Wahrheit will die Schrift nichts anderes als dem Satze des Parmenides zu Hilfe kommen gegen diejenigen, welche ihn lächerlich zu machen suchen, durch den Hinweis nämlich auf die angeblichen Ungereimtheiten und Widersprüche, in die sich der Satz von dem einen Seienden verwickelt. Es wendet sich also diese meine Schrift gegen diejenigen, welche das Sein des Vielen behaupten, und gibt ihnen ihre Einwürfe sogar in verstärktem Maße zurück durch den Nachweis, daß ihre Voraussetzung der Existenz des Vielen zu noch weit größeren Ungereimtheiten führt als die Voraussetzung des Seins des Eins, wenn man der Sache nur scharf zu Leibe geht.[11]) Aus solcher Streitlust wurde sie von mir noch in jungen Jahren verfaßt, ward mir aber von irgend jemand entwendet, so daß es nicht einmal von meinem eigenen Entschlusse abhing, ob ich sie veröffentlichen solle oder nicht. Insofern also, Sokrates, täuschst du dich, als du glaubst, das Buch verdanke seinen Ursprung nicht der Streit-

lust eines Jünglings, sondern dem Ehrgeiz eines älteren Mannes.[12]) Im übrigen hast du sie, wie gesagt, nicht übel gedeutet.

3. Das laß ich mir gefallen, habe Sokrates erwidert, und gebe dir recht. Doch nun gib mir Auskunft über
St. folgendes: Glaubst du nicht, daß es einen für sich bestehenden Begriff der Ähnlichkeit gibt und einen anderen, ihm entgegengesetzten, nämlich der Unähnlichkeit? und daß an diesen beiden ich und du und alles andere was wir Vieles nennen teilhaben? und daß, was an der Ähnlichkeit teilhat, ähnlich wird, insofern und insoweit es an ihr teilhat, und was an der Unähnlichkeit, unähnlich, und was an beiden, beides? Und mag auch alles an diesen beiden einander entgegengesetzten Bestimmungen teilhaben und durch diese Teilnahme an beiden einander zugleich ähnlich und unähnlich sein, was wäre daran Wunderbares? Ja, wiese einer nach, daß das Ähnliche an sich unähnlich oder das Unähnliche ähnlich werde, dann müßte man allerdings an ein Wunder glauben. Weist man aber von dem, was an beiden teilhat, nach, daß es beiden Bestimmungen unterliegt, so hat das für mich, mein Zenon, nichts Befremdendes, so wenig wie wenn jemand nachweist, daß alles Eins ist durch die Teilnahme an der Einheit und anderseits zugleich auch Vieles durch die Teilnahme an der Vielheit.[13]) Aber wenn einer das Eins selbst als Vieles erwiese und das Viele an sich als Eins, so wäre das allerdings in meinen Augen ein Wunder. Das gleiche gilt auch von allem übrigen: wenn jemand von den Gattungs- und Artbegriffen selbst nachweist, daß sie in sich selbst die entgegengesetzten Beschaffenheiten aufnehmen, dann gäbe dies allen Grund sich zu verwundern; wenn dagegen einer dartut, daß ich zugleich Einer und Vieles bin, was wäre daran Wunderbares? Will er mich als eine Vielheit darstellen, so weist er eben darauf hin, daß meine rechte Seite eine andere ist als meine linke Seite, daß meine Vorderseite sich von der Hinterseite, mein Oben

von meinem Unten sich unterscheidet; denn ich habe eben, denke ich, an der Vielheit teil. Will er mich aber als Eins darstellen, so wird er geltend machen, daß ich unter uns sieben eben ein Mensch bin, da ich eben auch an der Einheit teilhabe. Also hat er nach beiden Seiten hin mit seinem Nachweis recht. Wenn also jemand darzutun sucht, daß Dinge wie z. B. Steine, Holz und dergleichen zugleich Vieles und Eins sind, so werden wir erklären, daß sein Beweis sich eben auf die Vielheit und Einheit dieser Dinge, nicht auf die Vielheit des Eins selbst noch auf die Einheit der Vielheit beziehe, und daß er damit gar nichts Wunderbares behaupte, sondern nur etwas, worüber wir alle einig sind.[14]) Wenn aber einer, wie eben bemerkt, zunächst die Wesensbegriffe absonderte, wie z. B. die der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, der Vielheit und Einheit, der Ruhe und Bewegung und alles dergleichen, und dann nachwiese, daß diese selbst miteinander vermischt und wieder voneinander getrennt werden können, dann, mein Zenon, könnte ich mich allerdings eines starken Erstaunens nicht erwehren. Die Ausführungen deiner Schrift halte ich für eine ganz wackere Leistung; aber weit mehr noch, wie gesagt, würde ich den bewundern, der die nämliche Schwierigkeit als eine auch den Ideen selbst in mannigfacher Verflechtung innewohnende dartun, also auch 130 S
als ebenso in dem Gebiete des rein Gedachten vorhanden nachweisen würde, wie ihr sie für das Gebiet des Sichtbaren durchgesprochen habt.[15])

4. Diese Bemerkungen des Sokrates — erzählte Pythodoros[16]) —, die seiner eigenen Meinung nach durchweg nur einen unerfreulichen Eindruck auf Parmenides und Zenon machen konnten, hätten im Gegenteil deren volle Aufmerksamkeit erweckt, so daß sie sogar häufig lächelnd einander angesehen hätten als bewunderten sie den Sokrates. Und Parmenides habe denn auch, nachdem Sokrates geendet, dieser Stimmung Ausdruck gegeben durch folgende Worte: Mein Sokrates, du verdienst alle Be-

wunderung ob deines Eifers für wissenschaftliche Erörterungen; aber sage mir, bist du selbst auf diese von dir angegebene Einteilung gekommen, auf diese Trennung zwischen gewissen selbständigen Ideen einerseits und den an ihnen Anteil habenden Dingen anderseits? Und kannst du dir etwas vorstellen unter der Ähnlichkeit an sich als einer Ähnlichkeit, die getrennt besteht von derjenigen, die wir hier an uns haben, und ebenso unter dem Eins und dem Vielen und allem, was du soeben vom Zenon hörtest?

Allerdings, habe Sokrates erwidert.

Auch unter solcherlei, habe Parmenides fortgefahren, wie z. B. der Idee des Gerechten und Schönen und Guten und was sonst noch dahin gehört?

Ja, habe er geantwortet.

Und ferner einen Begriff des Menschen, gesondert von uns und von allen, die von gleicher Art sind wie wir, eine Idee des Menschen oder des Feuers oder auch des Wassers?

Oftmals, habe er erwidert, mein Parmenides, bin ich darüber in Zweifel gewesen, ob man sich hier ebenso entscheiden müsse wie dort oder anders.

Bist du aber auch bei solchen Dingen, Sokrates, wo es beinahe lächerlich scheinen könnte, wie z. B. Haar, Kot, Schmutz und dergleichen verächtlichen und gemeinen Dingen in Zweifel, ob man für jedes eine besondere Idee aufzustellen habe, verschieden von dem, was uns davon durch die Hände geht, oder soll das hier nicht so sein?

Durchaus nicht, habe Sokrates gesagt, sondern deren Sein beschränkt sich auf das, was wir sehen; eine besondere Idee für sie anzunehmen, wäre doch gar zu wunderlich. Gleichwohl hat mich schon mehrfach der Gedanke beunruhigt, ob nicht für alle Dinge die nämliche Annahme gelte. Aber stelle ich mich auf diesen Standpunkt, so treibt es mich alsbald wieder fort, denn es befällt mich dann die Furcht in einen bodenlosen Abgrund von Albernheit zu versinken. Indem ich also wieder zu-

rückkehre zu denjenigen Dingen, für die es unserer Darlegung zufolge Ideen gibt, beschränke ich mich auf die Beschäftigung mit diesen.[17])

Du bist noch jung, mein Sokrates, habe da Parmenides erwidert, und noch hat die Philosophie nicht derart von dir Besitz ergriffen, wie sie es meiner Meinung nach noch tun wird, und dann wirst du keines dieser Dinge geringachten; jetzt aber nimmst du noch zuviel Rücksicht auf die Meinungen der Menge infolge deiner Jugend.

5. Gib mir aber nun Auskunft über folgendes: Glaubst du wirklich an so etwas wie Ideen, von denen diese irdischen Dinge hier infolge ihrer Teilnahme an ihnen ihre Namen erhalten, wie sie z. B. ähnlich werden 131
durch die Teilnahme an der Ähnlichkeit, groß durch die Teilnahme an der Größe, schön und gerecht durch die Teilnahme an der Schönheit und Gerechtigkeit?

Allerdings, habe Sokrates geantwortet.

Alles was teilhat an der Idee muß doch wohl entweder an der ganzen Idee oder an einem Teile von ihr Anteil haben. Nicht wahr? Oder gäbe es noch eine andere Art der Teilnahme neben dieser?

Unmöglich, erwiderte Sokrates.

Scheint dir nun ein jedes der vielen Dinge die Idee als einheitliches Ganzes in sich zu haben? Oder wie?

Was stünde, habe Sokrates erwidert, dem im Wege, Parmenides?

Nun, an sich eines und dasselbe, würde sie dann einer Vielheit von getrennten Dingen zugleich als Ganzes innewohnen und so von sich selbst getrennt sein.

Nicht doch, habe er erwidert; denn es könnte damit ebenso bestellt sein wie mit dem Tage; wie dieser als ein und derselbe an vielen Stellen zugleich ist und trotzdem nicht von sich selbst getrennt ist, so könnte ja auch jede einzelne Idee allen Dingen zugleich als ein und dieselbe innewohnen.

Recht artig, mein Sokrates, habe er erwidert, wie

du da ein und dasselbe an vielen Orten zugleich sein läßt, ähnlich wie wenn du ein Segeltuch über vielen Menschen ausbreitetest und dann sagtest, dies Eine sei als Ganzes über Vielen. Oder meinst du nicht, dies etwa sei der Sinn deiner Worte?

Vielleicht, habe er erwidert.

Wäre nun das Segeltuch über jedem ganz oder käme auf jeden nur ein Teil desselben, auf den einen dieser, auf den anderen jener?

Nur ein Teil.

Dann also, habe er fortgefahren, Sokrates, wären die Ideen teilbar, und was an ihnen teilhat, nimmt dann nur an einem Teil von ihnen teil, und sie wären nicht mehr in jedem ganz, sondern in jedem nur teilweis.

So scheint es wenigstens.

Willst du wirklich, Sokrates, behaupten, die einheitliche Idee sei uns in Wahrheit teilbar? Und trotzdem soll sie noch Eins sein?

Nein, das in keinem Fall, habe er erwidert.

Gewiß, in keinem Falle, habe er fortgefahren; denn wenn du die Größe selbst teilst und so jedes von den großen Dingen groß sein soll durch einen Teil, der kleiner ist als die Größe selbst, führt das nicht zu völligem Widersinn?

Allerdings, erwiderte er.[18])

Und wie weiter? Wenn etwas einen kleinen Teil des Gleichgroßen für sich in Beschlag nimmt, dann soll es als Inhaber dieses Teiles, der doch kleiner ist als das Gleichgroße selbst, mit irgend etwas gleich groß sein?[19])

Unmöglich.

Nun nehme man aber den Fall, daß einer von uns einen Teil der Kleinheit hat; dann wird die Kleinheit größer sein als eben dieser Teil, denn es ist ja nur ein Teil von ihr; und so wird denn die Kleinheit selbst größer sein, und dasjenige, dem das Weggenommene zugesetzt worden ist, wird kleiner werden und nicht größer als vorher.[20])

Nein, das dürfte unmöglich sein, habe er erwidert.

Auf welche Weise, mein Sokrates, habe Parmenides versetzt, sollen denn also die Sinnendinge deiner Meinung nach an den Ideen teilnehmen, wenn sie weder an Teilen noch an dem Ganzen derselben teilnehmen können?

Ja, beim Zeus, habe er erwidert, es scheint mir nicht leicht darüber eine genaue Bestimmung zu geben.

Doch weiter. Wie stellst du dich zu Folgendem?

Und das wäre?

Irre ich nicht, so gründet sich deine Annahme ein- 132 S
heitlicher Ideen auf folgende Betrachtung. Wenn sich dir eine Menge von Dingen als groß darstellt, so scheint dir bei dem Blick auf die Gesamtheit sich darin eine einheitliche Form kundzugeben, auf Grund deren du annimmst, das Große sei eine Einheit.[21])

Da hast du recht, habe er erwidert.

Aber das Große selbst und die großen Dinge, wie stehen sie zueinander? Wenn du sie beide wiederum ebenso mit einem Blicke der Seele zusammen erfassest, wird dann nicht abermals irgendein Großes auftauchen, welches den notwendigen Grund dafür abgibt, daß beide als groß erscheinen?[22])

So scheint es.

Es wird also eine neue Idee der Größe auftauchen, die neben der Größe an sich und den an ihr teilhabenden Dingen steht; und über diesen beiden wiederum eine andere, durch die beide groß sein werden. Und so erhältst du nicht mehr je eine Idee (für eine zusammengehörige Gruppe von Dingen), sondern eine unzählige Menge.

6. Da habe Sokrates erwidert: es könnte doch sein, daß eine jede Idee ein bloßer die Dinge zusammenfassender Gedanke wäre und seine zuständige Stätte nirgend anderswo als in der Seele hätte. Denn dann wäre jegliche Idee nur eine und wäre nicht mehr den Einwürfen ausgesetzt, die eben erhoben wurden.[23])

Wie aber? habe Parmenides entgegnet. Wäre nun jeder dieser Gedanken Eines und doch ein Gedanke von Nichts?

Nein, das ist unmöglich, habe er erwidert.

Sondern von Etwas?

Ja.

Von etwas Seiendem oder Nichtseiendem?

Etwas Seiendem.

Doch wohl von einer gewissen Einheit, die jener Gedanke als allen diesen Dingen anhaftend erkennt, als eine Art einheitlicher Form?

Ja.

Wird dann dieses als Einheit Gedachte, das immer als dasselbige allen Dingen anhaftet, nicht eben die Idee sein?

Das läßt sich schwerlich leugnen.

Wie also? habe Parmenides fortgefahren, muß nicht, wenn deiner Meinung zufolge die Einzeldinge an der Idee teilhaben, entweder alles aus Gedanken bestehen, also der Denktätigkeit hingegeben sein, oder muß es nicht, obschon eigentlich Gedanke, doch ohne Denken sein?

Auch das, habe Sokrates entgegnet, wäre ungereimt. Aber mir, Parmenides, leuchtet am meisten folgende Ansicht ein: Die Ideen stehen gleichsam als Musterbilder in voller Wirklichkeit da, die Einzeldinge aber sind ihnen ähnlich und sind Abbildungen von ihnen und die Teilnahme der Einzeldinge an den Ideen besteht eben in nichts anderem als in dieser Nachbildung.

Wenn nun, erwiderte Parmenides, irgend etwas der Idee gleicht, muß da nicht notwendig auch die Idee dem ähnlich sein, das ihm nachgebildet ist, insoweit als es ihm wirklich ähnlich geworden ist? Oder gäbe es irgendwelche Möglichkeit, daß das Ähnliche dem Ähnlichen nicht ähnlich sei?

Nein, keine.

Ist es aber nicht unumgänglich notwendig, daß das

Ähnliche an ein und derselben Idee Anteil hat wie das ihm Ähnliche?

Unbedingt.

Wird aber nicht dasjenige, woran das Ähnliche Anteil haben muß, um überhaupt ähnlich zu sein, eben die eigentliche Idee selbst sein?

Unbedingt.

So ist es demnach unmöglich, daß ein Einzelding der Idee ähnlich sei oder die Idee einem Einzelding; denn wäre dies der Fall, so würde immer neben der Idee noch eine andere Idee zum Vorschein kommen, und wenn sie wieder einem andern ähnlich ist, abermals eine andere, und so wird unaufhörlich immer wieder eine neue Idee 133 S
auftauchen, wenn die Idee demjenigen, was an ihr Anteil hat, ähnlich ist.[24])

Da hast du ganz recht.

Also nicht die Ähnlichkeit ist es, die die Einzeldinge an den Ideen teilnehmen läßt, sondern man muß einen anderen Grund für diese Teilnahme aufsuchen.

Allem Anschein nach.

Siehst du nun also, Sokrates, wie groß die Schwierigkeiten sind, wenn man Begriffe als für sich selbst bestehende Ideen bestimmt?

Gewiß.

So wisse denn, daß du, mit Verlaub zu sagen, noch gar keine Ahnung hast von den eigentlichen großen Schwierigkeiten, die mit der Annahme von besonderen, von den Dingen getrennten einheitlichen Wesenheiten verbunden sind.

Und welche wären denn das?

Neben vielen anderen ganz besonders die folgende: Wenn jemand behauptete, daß die Ideen bei der ihnen von uns als notwendig zugeschriebenen Beschaffenheit überhaupt gar nicht erkannt werden können, so würde man diese Behauptung gar nicht als unrichtig erweisen können — es sei denn, daß der Urheber dieses Einwurfes[25]) ein Mann von reicher Erfahrung und trefflicher Begabung

und gewillt wäre weitläufigen Auseinandersetzungen und verwickelten Begründungen zu folgen, sonst wird dieser die Unerkennbarkeit der Ideen Behauptende kaum zu überzeugen sein.

Wieso denn, Parmenides? habe Sokrates gefragt.

Weil ich, Sokrates, glaube, daß du und jeder, der ein selbständiges Sein einer jeden für sich[26]) annimmt, erstens zugeben muß, daß keine dieser Ideen bei uns in der Sinnenwelt ihre Wohnstätte hat.

Ja, habe Sokrates erwidert, denn wie könnte sie sonst an und für sich sein?

Richtig bemerkt. Ferner haben alle Ideen, deren Bedeutung auf einem Verhältnis der Gegenseitigkeit beruht, ihr eigentliches Wesen in ihrer Beziehung aufeinander, nicht aber in Beziehung auf die Sinnendinge, mag man diese nun für Abbilder oder für sonstwie abhängig von denjenigen Wesenheiten erklären, an denen wir teilhaben und von denen die Benennungen entlehnt werden, mit denen man uns und unsere Zustände bezeichnet. Anderseits haben diese Nachbilder hienieden, die mit jenen Wesenheiten gleichnamig sind, ihre Seinsgeltung hinwiederum lediglich im Verhältnis zu sich selber und nicht zu den Ideen und beziehen sich lediglich aufeinander, nicht aber auf jene Dinge, welche die gleichen Namen mit ihnen führen.

Wie meinst du das? habe da Sokrates gefragt.

Setze z. B., habe des Parmenides Antwort gelautet, den Fall, es wäre von uns hier einer Herr über irgendeinen anderen oder Sklave eines anderen, so ist er doch offenbar nicht Sklave des Herrn an sich und ebensowenig Herr des Sklaven an sich, sondern als Mensch ist er beides im Verhältnis zu einem Menschen. Die Herrschaft an sich dagegen ist, was sie ist, in Beziehung auf die Knechtschaft an sich und ebenso die Knechtschaft an sich: sie ist Knechtschaft im Verhältnis zur Herrschaft an sich, und es steht nicht etwa so, daß die irdischen Dinge ihre Beziehung auf jene oder jene ihre Beziehung

auf uns hier haben, sondern, wie gesagt: wie jene sich auf sich selbst beschränken und ihre Beziehungen nur 134
zueinander selbst haben, so beziehen sich auch die Dinge bei uns hier nur aufeinander. Oder verstehst du nicht, was ich meine?

Doch, ich verstehe es sehr wohl.

7. Ist nun nicht das Wissen an sich eben nichts anderes als das Wissen der Wahrheit an sich?

Gewiß.

Und so wird jede einzelne Wissenschaft an sich jedesmal ein Wissen des entsprechenden Teils des an sich Seienden sein. Oder nicht?

Ja.

Unser Wissen hienieden dagegen, wird es sich nicht auf die bei uns gültige Wahrheit beziehen? Und jedes Fachwissen bei uns, muß es sich nicht jedesmal auf den entsprechenden Teil unserer irdischen Dinge beziehen?

Notwendig.

Aber die Ideen selbst haben wir, wie du selbst zugibst, weder in uns noch können sie überhaupt hier bei uns ihren Platz haben.

Das können sie allerdings nicht.

Von der Idee des Wissens selbst aber werden doch die Gattungen an sich erkannt für jedes einzelne Gebiet des an sich Seienden?

Ja.

Diese Idee aber haben wir nicht.

Allerdings nicht.

Es wird also von uns keine der Ideen erkannt, denn wir besitzen kein Wissen an sich.

Allerdings nicht, wie es scheint.

Unerkennbar also ist uns das Schöne an sich und das Gute an sich sowie alles, was wir als für sich bestehende Ideen annehmen.

So scheint es.[27])

Und nun laß dich auf etwas noch Schlimmeres als das Besprochene aufmerksam machen.

Das wäre?

Wenn es eine Idee des Wissens an sich gibt, so wird diese doch weit genauer sein als unser Wissen hier, und ebenso wird es wohl mit der Schönheit und allen anderen Ideen stehen. Gibst du das zu oder nicht?

Ja.

Wenn nun überhaupt irgend etwas des Wissens an sich teilhaftig ist, so würdest du doch keinem anderen als Gott das genaueste Wissen zuschreiben?

Nur ihm, ganz unbedingt.

Wird Gott nun imstande sein mit seinem Wissen an sich auch die Dinge hier bei uns zu erkennen?

Warum denn nicht?

Weil, erwiderte Parmenides, von uns ja eingeräumt worden ist, mein Sokrates, daß weder jene Ideen ihre Beziehung auf die Dinge hier bei uns haben noch das bei uns Geltende auf jenes, sondern daß sich jedes von beiden auf sein eigenes Gebiet beschränkt.

Das ward allerdings eingeräumt.

Ist also jene genaueste Herrschaft und jenes genaueste Wissen bei Gott, so wird weder die Herrschaft Gottes jemals über uns herrschen noch seine Erkenntnis jemals uns oder etwas von dieser unserer Sinnenwelt erkennen, sondern das Verhältnis ist beiderseits dasselbe: wir herrschen mit unserer Art von Herrschaft nicht über jene und haben mit unserer Erkenntnis durchaus keine Erkenntnis des Göttlichen, und jene sind, als Götter, weder Herren über uns noch erkennen sie die menschlichen Angelegenheiten.

Aber das, erwiderte er, klingt denn doch gar zu unglaublich, wenn man der Gottheit das Wissen abspricht.

Gleichwohl, Sokrates, erwiderte Parmenides, muß 135 St.
dies und noch gar vieles andere notwendig im Gefolge der Ideen auftreten, wenn es diese Ideen wirklich gibt und wenn man jede einzelne Idee als eine selbständige Wesenheit bestimmt. Wer also von ihnen Kunde erhält, der weiß sich mit der Sache nicht abzufinden und be-

streitet entweder das Dasein derselben überhaupt, oder aber, wenn er es zur Not auch zugibt, so erklärt er es doch für unmöglich, daß sie der menschlichen Erkenntnis zugänglich seien, und mit dieser Behauptung scheint es auch wirklich etwas auf sich zu haben und ihr Urheber scheint, wie vorhin schon bemerkt[28]), äußerst schwer belehrbar zu sein. Es gehört schon eine besonders gute Begabung dazu, um einsehen zu können, daß es für jedes Gebiet des Seienden eine bestimmte Gattungseinheit und eine für sich bestehende Wesenheit gibt, und noch mehr Bewunderung verdient der Mann, welcher imstande wäre dies alles selber aufzufinden und es einem anderen in deutlicher und wohlgegliederter Darlegung klarzumachen.

Ich stimme dir bei, Parmenides, entgegnete Sokrates, denn du sprichst mir ganz aus der Seele.

Indes, versetzte Parmenides, wenn man nun anderseits in Rücksicht auf alle diese jetzt vorgebrachten Bedenken wie auf noch andere dieser Art keine Ideen der Dinge zulassen und keine besondere Idee für jedes Gebiet bestimmen will, so fehlt einem ja bei diesem Fortfall einer bleibenden Idee für jede Klasse des Seienden jeder Richtpunkt für das Nachdenken, und damit wird jedem wissenschaftlichen Streben der Boden entzogen. Das scheinst du in hohem Maße empfunden zu haben.[29])

Da hast du recht, habe er erwidert.

8. Wie willst du es nun mit der Philosophie halten? Wohin willst du dich wenden, wenn diese Bedenken keine Aufklärung finden?

Ich vermag das zurzeit nicht recht abzusehen.

Ja, allzufrüh, mein Sokrates — denn es fehlt dir noch die nötige Vorübung —, unternimmst du es, eine Idee des Schönen, des Gerechten, des Guten und so alle weiteren Ideen aufzustellen. Schon neulich habe ich das bemerkt, als ich einer Unterredung zugehört, die du mit unserem Aristoteles hier hattest. Herrlich und göttlich, das kannst du mir glauben, ist der Trieb nach höherer Erkenntnis, der dich beseelt. Du mußt dich aber besser

in Zucht nehmen und üben mittelst jener nutzlos scheinenden und von der Menge als Geschwätz verschrienen Erörterungsweise, solange du noch jung bist; denn sonst wirst du der Wahrheit nicht habhaft werden.

Und welches wäre denn nun, mein Parmenides, die Art und Weise dieser Übung?

Eben die, die du jetzt als Zuhörer des Zenon kennengelernt hast. Doch hat mir die Erklärung Freude gemacht, die du an ihn richtetest[30]), des Inhaltes, du würdest es nicht dabei bewenden lassen, an den Sinnendingen und in bezug auf diese das beständige Hin und Her der Untersuchung zu üben, sondern du würdest die Untersuchung übertragen auf das, was man vor allem mit dem reinen Verstande erfasse und als Ideen anzuerkennen habe.[31])

Ja, versetzte Sokrates, bei Beschränkung auf die Sinnenwelt ist es meiner Ansicht nach allerdings leicht genug nachzuweisen, daß die Dinge zugleich ähnlich und unähnlich sind und allen möglichen sonstigen Bestimmungen unterliegen.

Und damit hast du ganz recht, erwiderte er. Doch mußt du das Verfahren noch ergänzen, nämlich nicht bloß die Voraussetzung machen „das oder das ist“ und daraus die Folgerungen ziehen, sondern auch die, daß das
136 St. Gesetzte nicht ist. Nur so wird die Übung wirklich fruchtbar sein.

Wie meinst du das?

Nimm z. B. die genannte Voraussetzung des Zenon „wenn Vieles ist“. Hier gilt es einerseits die Folgerungen zu ziehen für das Viele sowohl in seinem Verhältnis zu sich selbst wie auch zu dem Eins, anderseits für das Eins sowohl im Verhältnis zu sich selbst wie zu dem Vielen; sodann ist hinwiederum die Vorsaussetzung zu machen „wenn Vieles nicht ist“ und zu untersuchen, welche Folgerungen sich aus jeder von beiden Voraussetzungen ergeben sowohl für das Eins wie für das Viele sowohl in ihrem Verhältnis zu sich selbst wie zueinander. Und handelt es sich ferner um die Frage „ob es eine Ähn-

lichkeit gibt oder nicht gibt", so ist zu untersuchen, welche Folgen sich aus jeder von beiden Voraussetzungen ergeben sowohl für das Vorausgesetzte selbst wie für die übrigen Dinge nicht nur im Verhältnis zu sich selbst sondern auch zueinander. Und ebenso steht es mit dem Unähnlichen, mit der Bewegung und Ruhe, mit Entstehen und Vergehen und mit dem Sein selbst und dem Nichtsein. Kurz, um die Annahme welcher Sache auch immer es sich handeln mag als einer seienden und nichtseienden oder sonst irgendwelchen Bestimmungen unterliegenden, immer gilt es die Folgerungen zu ziehen im Verhältnis zu der Sache selbst wie auch zu dem Andern, sei es nun ein einzelnes davon, was du hervorhebst, oder eine Gruppe oder alles insgesamt; und auch das andere hinwiederum mußt du betrachten sowohl im Verhältnis zu sich selbst wie auch zu einem andern, was du gerade heraushebst, sowohl bei bejahender wie bei verneinender Annahme, wenn du wirklich als wohlerprobter Kenner aller Übungen recht eigentlich der Wahrheit auf den Grund kommen willst.

Eine schier unlösbare Aufgabe, mein Parmenides, stellst du mir da, und das Verständnis läßt mich noch im Stich. Aber wäre es nicht angebracht, daß du selbst eine solche Voraussetzung machtest, um mir das Verständnis zu erleichtern?

Ein schweres Werk, Sokrates, mutest du mir da zu, mir in meinen Jahren.

Aber du Zenon, habe da Sokrates gesagt, bist doch berufen uns dieses zu leisten?

Da habe, sagte Antiphon, Zenon lachend erwidert: Nein, Sokrates, ihn selbst, den Parmenides wollen wir bitten; denn die Aufgabe, von der er spricht, ist wahrlich kein Kinderspiel. Oder siehst du nicht, was für ein schweres Werk du forderst? Wären wir hier in größerer Anzahl versammelt, so würde es allerdings wenig angemessen sein ihn mit Bitten zu belästigen; denn es ziemt sich nicht dergleichen Erörterungen vor einer

großen Versammlung anzustellen, zumal für einen so betagten Mann; hat doch die große Menge keine Ahnung davon, daß ohne diese allseitige Durchsprechung, ohne dies unablässige Auf- und Abwogen der Untersuchung es nicht möglich ist die Wahrheit zu erfassen und zur Einsicht zu gelangen. Ich also, mein Parmenides, vereinige meine Bitten mit denen des Sokrates, um auch selbst endlich einmal wieder eine Erörterung aus deinem Munde zu vernehmen.

9. Nach diesen Worten des Zenon — so erzählte Antiphon — habe Pythodoros seiner Angabe nach sowohl selbst wie auch Aristoteles und die anderen den Parmenides gebeten, ihnen eine Probe der gestellten Aufgabe zu geben und ihnen diese Bitte nicht abzuschlagen.

Nun wohl, habe da Parmenides erwidert, ich kann mich dem nicht entziehen. Indes ich fürchte, es geht mir
137 St. ebenso wie dem Rosse[32]), mit dem sich Ibykos im Liede verglich: wie dies Roß, erprobt im Wettkampfe, aber schon über die kraftvollen Jahre hinaus, als es noch einmal eingespannt ward um den Wagen zum Siege zu führen, durch seine Erfahrung gewarnt, vor dem Kommenden zitterte, so — singt Ibykos — sehe auch er sich wider seinen Willen trotz seiner hohen Jahre wieder unter das Joch der Liebe gebeugt. So erfüllt auch mich der Rückblick auf eine erfahrungsreiche Vergangenheit mit lebhaftester Besorgnis: wie soll ich bei meinen hohen Jahren durch eine solche Flut schwieriger Gedanken mich hindurcharbeiten? Aber gleichwohl! Euer Wunsch muß Erfüllung finden, zumal wir ja, wie Zenon bemerkt[33]), unter uns sind. Womit also wollen wir beginnen und welches soll unsere erste Voraussetzung sein? Oder seid ihr, da wir uns nun einmal auf ein mühevolles Spiel[34]) einlassen sollen, einverstanden, daß ich mit mir selbst und meiner eigenen Voraussetzung beginne, indem ich unter Zugrundelegung des Eins selbst die Folgerungen sowohl aus dem Sein des Eins wie aus dem Nichtsein des Eins ziehe?[35])

Durchaus, habe Zenon erwidert.

Wer also, habe er fortgefahren, wird mir antworten? Doch wohl der Jüngste? Denn er wird am wenigsten Seitensprünge machen und am treuherzigsten seine Meinung von sich geben; und dabei gewähren mir seine Antworten zugleich Ruhepunkte.[36])

Ich bin bereit dazu, Parmenides, habe Aristoteles da gesagt; denn mit dem Jüngsten meinst du ja keinen anderen als mich. Also frage nur, die Antwort wird nicht ausbleiben.

So sei es denn, habe er erwidert.[37])

10. Wenn Eins ist, so kann doch das Eins nicht Vieles sein?[38])

Wie wäre das möglich?

Dann darf es weder Teile desselben geben noch darf es selbst ein Ganzes sein.

Wieso?

Der Teil ist doch wohl Teil eines Ganzen?

Ja.

Und das Ganze? Wird nicht dasjenige ein Ganzes sein, dem kein Teil abgeht?

Allerdings.

In beiden Fällen also würde das Eins aus Teilen bestehen, sowohl wenn es ein Ganzes ist wie wenn es Teile hat.

Notwendig.

In beiden Fällen würde dann also das Eins Vieles sein, aber nicht Eins.

Allerdings.

Es darf ja aber nicht Vieles sein sondern nur Eins.

Das soll es.

Wenn das Eins wirklich Eins sein soll, kann es also weder ein Ganzes sein noch Teile haben.

Nein, das geht nicht an.

Hat es aber keine Teile, so hat es weder Anfang noch Ende noch Mitte; denn dieses würden schon Teile desselben sein.

Allerdings.

Nun sind aber Ende und Anfang die Grenzen eines jeden.

Selbstverständlich.

Also ist das Eins grenzenlos, wenn es weder Anfang noch Ende hat.

Ja, grenzenlos.

Also auch gestaltlos, denn weder am Runden noch am Geraden könnte es teilhaben.

Wieso?

Rund ist dasjenige, dessen Enden von der Mitte überall gleich weit abstehen.

Ja.

Und gerade ist dasjenige, dessen Mittelstück den beiden Enden so vorgelagert ist, daß es beide deckt.[39])

So ist es.

Das Eins würde also Teile haben und Vieles sein, wenn es an einer dieser beiden Gestaltungen, der geraden oder der runden, teilhätte.

8 St. Ohne Zweifel.

Es ist also weder gerade noch rund, da es eben keine Teile hat.

Richtig.

Bei solcher Beschaffenheit indes kann es nirgends sein; denn es kann dann weder in einem anderen noch in sich selbst sein.

Inwiefern?

Wäre es in einem anderen, so würde es ringsum von dem umschlossen, in dem es wäre, und würde dasselbe vielfach und mit vielen Teilen berühren. Was aber Eins ist und ohne Teile und am Runden keinen Anteil hat, für das ist eine ringsherum gehende, an vielen Stellen stattfindende Berührung unmöglich.

Allerdings.

Wäre es aber in sich selbst, so schlösse es sich mit sich selber ein, wenn anders es eben in sich selbst sein

soll; denn unmöglich kann etwas in etwas sein, das es nicht umschließt.

Ja, unmöglich.

Nun muß aber doch wohl das Umschließende an sich selbst von dem Umschlossenen verschieden sein; denn es kann doch als zusammengehöriges Ganzes nicht beides zugleich leisten, nämlich dasselbe zugleich erleiden und tun; und so wäre denn das Eins nicht mehr Eins sondern Zwei.[40])

Allerdings.

Also ist das Eins nirgends, da es weder in sich selbst noch in einem anderen ist.

Dem ist so.

11. Nun sieh denn zu, ob das Eins bei solcher Beschaffenheit es vermag stillzustehen oder sich zu bewegen.

Warum sollte es denn nicht?

Weil es, wenn es sich bewegt, entweder seinen Ort wechseln oder sich verändern müßte. Denn dies sind doch die einzigen Arten von Bewegung.[41])

Ja.

Wenn nun das Eins sich in seiner Gestalt ändert, so kann es unmöglich noch Eins sein.

Unmöglich.

In der Form der Veränderung kann es sich also nicht bewegen.

Offenbar nicht.

Aber durch Ortswechsel?

Vielleicht.

Nun, wenn es auf diese Weise sich bewegte, so müßte es entweder an derselben Stelle im Kreise herumgetrieben werden oder es müßte seinen Platz im Raum mit einem anderen vertauschen.

Notwendig.

Wird es im Kreise herumgetrieben, so muß es sich doch um einen Mittelpunkt drehen und muß weitere Teile haben, die sich um den Mittelpunkt drehen; was

aber weder Mitte noch Teile hat, wie kann sich das jemals im Kreise um seine Mitte drehen?

Unmöglich.

Verändert es aber seinen Platz, dann ist es doch zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten und dies wäre die Art seiner Bewegung?

Ja, gewiß.

Nun hat es sich doch als unmöglich erwiesen, daß das Eins in irgendeinem anderen sei?

Ja.

Wird es nun nicht noch unmöglicher sein, daß es in etwas erst hineintrete?

Inwiefern denn? Das sehe ich nicht ein.

Wenn etwas in etwas eintritt, so kann es doch weder schon ganz in ihm sein, da es ja eben erst im Eintreten begriffen ist, noch auch noch ganz außerhalb sein, da es ja eben eintritt?

Notwendig.

Wenn also überhaupt irgend etwas in diese Lage kommen soll, so kann es nur etwas sein, was Teile hat; denn dann kann ein Teil desselben schon in jenem anderen sein und der andere zu gleicher Zeit noch außerhalb. Was aber keine Teile hat, das kann auf keine Weise als Ganzes zugleich in einem anderen sein[42]) und außerhalb desselben.

Allerdings.

Wenn aber etwas weder Teile hat noch ein Ganzes ist, so kann es doch noch viel weniger erst in etwas eintreten, da es ja weder in Gestalt von Teilen noch in Gestalt eines Ganzen eintreten kann.

Allem Anschein nach.

St. Also weder irgendwohin fortschreitend und in irgend etwas eintretend wechselt es seinen Platz noch bewegt es sich durch Umdrehung an derselben Stelle oder durch Veränderung.

So scheint es.

Das Eins also ist unbeweglich, man betrachte es nun nach dieser oder nach jener Bewegungsweise.

Ja, unbeweglich.

Aber wir behaupten nun doch, daß es unmöglich in irgend etwas sein kann.

Ja, das behaupten wir.

Also ist es auch niemals in Einem und Demselben.

Wieso?

Weil es dann eben in demjenigen wäre, in welchem es sich als in demselben befände.

Allerdings.

Es kann ja aber, wie gesagt, weder in sich noch in einem anderen sein.

Das allerdings nicht.

Niemals also wird das Eins in Einem und Demselben sein.

Allem Anschein nach.

Was aber niemals in Einem und Demselben (an ein und derselben Stelle) ist, das ist weder in Ruhe noch in Stillstand.

Ja, das kann nicht anders sein.

Das Eins also, das scheint einzuleuchten, steht weder still noch bewegt es sich.[43])

Ja, so scheint es.

Aber es wird auch nicht einerlei sein weder mit einem anderen noch mit sich selbst, anderseits aber auch nicht verschieden weder von sich selbst noch von einem anderen.[44])

Wieso?

Wäre es verschieden von sich, so wäre es vom Eins verschieden und wäre nicht mehr Eins.

Allerdings.

Wäre es aber einerlei mit einem anderen, so wäre es eben dieses andere und nicht mehr es selbst; es wäre mithin in diesem Falle nicht mehr was es ist, nämlich Eins, sondern verschieden vom Eins.

Gewiß.

Einerlei also mit einem anderen oder verschieden von sich selbst kann es nicht sein.

Nein.

Verschieden aber von einem anderen kann es nicht sein, solange es Eins ist. Denn nicht dem Eins kommt die Verschiedenheit von einem anderen zu, sondern allein dem Verschiedenen, mit Ausschluß jedes anderen.

Richtig.

Durch sein Einssein kann es also nicht verschieden sein. Oder meinst du?

Nicht doch.

Wenn aber nicht dadurch, dann auch nicht durch sich selbst; und wenn nicht durch sich selbst, dann auch selbst nicht. Ist es aber selbst in keiner Weise verschieden, so wird es auch von nichts verschieden sein.

Richtig.

Aber auch einerlei mit sich selbst wird es nicht sein.

Inwiefern denn nicht?

Die Natur des Eins deckt sich doch nicht völlig mit der des Einerlei.

Und der Grund?

Weil, wenn etwas mit einem anderen einerlei wird, es nicht Eins wird.

Aber warum denn?

Wenn etwas einerlei wird mit dem Vielen, so muß es Vieles werden, aber nicht Eins.

Allerdings.

Aber wenn das Eins und das Einerlei sich in nichts voneinander unterscheiden, so würde, was einerlei würde, immer auch Eins werden, und wenn Eins, einerlei.

Gewiß.

Wenn also das Eins mit sich einerlei wäre, würde es nicht Eins mit sich sein und so wäre es zugleich Eins und Nichteins.

Doch das ist unmöglich.

Mithin ist es auch unmöglich, daß das Eins von einem anderen verschieden oder mit sich einerlei sei.

Unmöglich.

Und so wäre denn das Eins weder mit sich noch mit einem anderen einerlei, aber auch ebensowenig von beiden verschieden.

Allerdings nicht.

Und auch was Ähnlichkeit und Unähnlichkeit betrifft, so wird diese für das Eins weder im Verhältnis zu sich selbst noch zu einem anderen gelten.

Wieso?

Weil ähnlich dasjenige ist, was einerlei Beschaffenheit hat.

Ja.

Nun hat sich aber das Einerlei seiner Natur nach als verschieden von dem Eins erwiesen.

Ja, das war der Fall.

Wenn nun aber das Eins noch irgendwelche Be- 140
schaffenheit hätte außer der, Eins zu sein, so würde es mehr Beschaffenheiten haben als diese eine. Dies aber ist unmöglich.

Ja.

Mithin kann das Eins unmöglich einerlei Beschaffenheit haben mit einem anderen oder mit sich selbst.

Allerdings nicht, wie es scheint.

Folglich kann es auch nicht ähnlich sein weder einem anderen noch sich selbst.

So scheint es.

Aber auch verschieden zu sein kann dem Eins nicht widerfahren; denn dann würde es ihm widerfahren mehr zu sein als Eins.

Allerdings.

Was aber in seinen Zuständen verschieden ist von sich oder einem anderen, ist sich oder einem anderen unähnlich, wenn anders die Ähnlichkeit einerlei Beschaffenheit voraussetzt.

Richtig.

Das Eins aber, das offenbar gar keinen verschiedenen

Zuständen unterworfen ist, ist durchaus nicht unähnlich weder sich selbst noch einem anderen.

Allerdings nicht.

Also weder ähnlich noch unähnlich einem anderen oder sich selbst kann das Eins sein.

Allem Anschein nach.

Und bei solcher Beschaffenheit wird es auch weder mit sich noch mit einem anderen gleich groß sein oder ungleich an Größe.

Inwiefern das?

Ist etwas gleich groß, so wird es dieselben Maße haben wie dasjenige, mit dem es gleich ist.

Ja.

Ist es aber größer oder kleiner, so wird es, wenn es sich um kommensurabele Größen handelt, mehr Maßeinheiten haben als das Kleinere und weniger als das Größere.

Ja.

Handelt es sich aber um inkommensurabele Größen, so wird es im Vergleich zu dem Größeren aus kleineren, im Vergleich zu dem Kleineren aus größeren Maßeinheiten bestehen.[45])

Unzweifelhaft.

Nun ist es doch unmöglich, daß, was an dem Einerlei keinen Anteil hat, einerlei Maßes sei oder in sonst irgendwelcher Beziehung einerlei sei.

Unmöglich.

Folglich kann es auch weder mit sich selbst noch mit einem anderen gleich groß sein, wenn es eben nicht einerlei Maßes damit ist.

So scheint es wenigstens.

Und weiter. Wenn es mehr Maßeinheiten hat oder weniger, so wird es so viele Teile haben als es Maßeinheiten hat; und auch so wird es also nicht mehr Eins sein, sondern so vieles als es Maßeinheiten hat.

Richtig.

Wenn es aber nur eine Maßeinheit hätte, so wäre

es mit dem Maße gleich; das aber hat sich als unmöglich erwiesen, daß es mit irgend etwas gleich groß sei.

Allerdings.

Da es also weder eine Maßeinheit, noch viele noch wenige umfaßt und überhaupt mit dem Einerlei keine Gemeinschaft hat, so wird es offenbar weder sich selbst noch einem anderen jemals gleich sein, und ebensowenig größer oder kleiner als es selbst oder ein anderes.

Unbedingt.

12. Und weiter. Kann das Eins älter oder jünger sein oder von einerlei Alter mit irgend etwas?

Warum denn nicht?

Weil, wenn es einerlei Alter mit sich oder einem anderen hätte, es auch an der Gleichheit der Zeit und an der Ähnlichkeit teilhaben würde, mit denen das Eins keine Gemeinschaft hat nach unserer früheren Feststellung, die beides für unmöglich erklärt.

Ja, das stellten wir fest.

Und anderseits stellten wir auch fest, daß es keine Gemeinschaft hat mit der Unähnlichkeit und Ungleichheit.

Gewiß.

Wie könnte es nun bei solcher Beschaffenheit älter 141
oder jünger sein oder einerlei Alter mit einem anderen haben?

Auf keine Weise.

Folglich wäre das Eins auch nicht jünger oder älter oder von einerlei Alter mit sich oder einem anderen.

Allem Anschein nach.

Bei solcher Beschaffenheit kann das Eins überhaupt kein Dasein in der Zeit haben. Oder muß nicht alles, was in der Zeit ist, immer älter werden als es selbst?

Notwendig.

Ist nun nicht das Ältere stets älter als ein Jüngeres?

Selbstverständlich.

Was also älter wird als es selbst, wird doch zugleich jünger werden als es selbst, denn es muß doch etwas haben, im Vergleich zu dem es älter wird.

Wie meinst du das?

So. Zwei Dinge können nicht verschieden werden, wenn sie schon verschieden sind, sondern wenn die Verschiedenheit schon besteht, so sind sie schon verschieden, ist sie erst entstanden, so sind sie verschieden geworden, wird sie erst künftig eintreten, so werden sie künftig verschieden sein, entsteht aber die Verschiedenheit erst, so darf von ihnen weder gesagt werden, daß sie verschieden geworden sind, noch daß sie es künftig sein werden noch daß sie es schon sind, sondern daß sie es werden.

Notwendigerweise.

Nun steht aber doch das Ältere im Gegensatz zu dem Jüngeren und zu nichts anderem.

Allerdings.

Was also älter wird als es selbst, muß auch jünger werden als es selbst.

Offenbar.

Aber es kann weder längere noch kürzere Zeit werden als es selbst, sondern nur die gleiche Zeit mit sich selbst sei es werden oder geworden sein oder künftig sein.

Auch das ist unumstößlich richtig.

Es muß also offenbar alles, was in der Zeit ist und an ihr teil hat, nicht nur einerlei Alter mit sich selber haben sondern auch zugleich älter und jünger werden als es selbst.

So scheint es.

Aber das Eins hat, wie sich ergab, mit allen diesen Erscheinungen nichts zu schaffen.

Nichts, wie sich ergab.

Es hat also auch keine Gemeinschaft mit der Zeit und ist nicht in irgendwelcher Zeit.

Allerdings nicht, wie wenigstens die Gedankenfolge erweist.

Wie nun? Scheint nicht das War und das Ist geworden und das Wurde die Gemeinschaft mit der Vergangenheit zu bezeichnen?

Gewiß.

Und weiter das Wird sein und Wird werden und Wird geworden sein nicht die Gemeinschaft mit der Zukunft?

Ja.

Und das „Ist" und das „Wird" nicht die Gemeinschaft mit der Gegenwart?

Allerdings.

Wenn also das Eins in keiner Weise an der Zeit teilhat, so ist es nie geworden und wurde nicht und war niemals und ist auch jetzt nicht geworden und wird nicht und ist nicht, und wird auch künftig nicht werden oder geworden sein oder sein.

Sehr wahr.

Kann etwas nun an dem Sein irgendwie anders teilhaben als auf eine dieser Weisen?

Unmöglich.

Also hat das Eins an dem Sein in keiner Weise teil.

Allem Anschein nach.

Folglich ist das Eins in keiner Weise.

So scheint es.

Also ist es auch nicht in der Weise, daß es Eins ist; denn dann wäre es ja doch seiend und hätte Anteil am Sein. Nein, wenn man dieser unserer Gedankenfolge trauen darf, so ist das Eins weder Eins noch ist es überhaupt.

So scheint es.

Hat aber etwas kein Sein, kann dann diesem Nicht- 142
seienden irgend etwas zukommen oder kann ihm etwas eigen sein?

Wie wäre das möglich?

Also kommt ihm auch kein Name zu und keine Aussage und keine Erkenntnis noch Wahrnehmung noch Meinung.

So scheint es allerdings.

Es wird also weder benannt noch ausgesagt noch angenommen noch erkannt, und nichts Seiendes hat eine Wahrnehmung von ihm.[46])

Allem Anschein nach.

Kann es sich denn mit dem Eins wirklich so verhalten?

Meiner Meinung nach nicht.

13. Ist es dir nun recht, daß wir wieder auf unsere anfängliche Voraussetzung zurückgehen und zusehen, ob sich uns nicht bei erneuter Betrachtung Folgerungen anderer Art ergeben?

Mir soll es ganz recht sein.

Wenn also Eins ist[47]) — so lautet die Voraussetzung —, so muß festgestellt werden, welche Folgerungen sich daraus ergeben. Nicht so?

Ja.

So prüfe denn die Sache wieder von Anfang ab. Wenn Eins ist, kann es dann zwar sein, aber keinen Anteil am Sein haben?

Das ist nicht möglich.

Es gibt also auch ein Sein des Eins, das nicht einerlei ist mit dem Eins. Denn sonst wäre ja das Sein nicht das Sein des Eins und das Eins hätte nicht Anteil an dem Sein, sondern es wäre dann ganz gleich, ob man sagt das Eins ist oder das Eins Eins. Tatsächlich lautet aber die Voraussetzung, aus der wir die notwendigen Folgerungen ziehen sollen, nicht, wenn Eins Eins, sondern wenn Eins ist. Nicht so?

Allerdings.

Doch wohl in dem Sinne, daß das Ist etwas anderes bezeichnet als das Eins?

Unbedingt.

Wenn man also zusammenfassend sagt „Eins ist", so bedeutet das doch nichts anderes als „das Eins hat teil am Sein".

Allerdings.

Stellen wir also abermals die Folgerungen zusammen, die sich ergeben, wenn Eins ist. Prüfen wir also, ob diese Voraussetzung nicht notwendig das Eins als ein solches bezeichnet, welches Teile hat.

Wieso?

So. Wenn das Ist von dem seienden Eins und das Eins von dem Einsseienden ausgesagt wird und wenn das Sein und das Eins nicht einerlei sind, aber doch zu dem nämlichen Gegenstand gehören, nämlich zu dem vorausgesetzten seienden Eins, muß dann nicht notwendig das Ganze das seiende Eins selber sein, während das Eins und das Sein sich als Teile darstellen?[48])

Unbedingt.

Werden wir nun jeden dieser beiden Teile bloß Teil nennen, oder muß nicht, was Teil ist, als Teil des Ganzen bezeichnet werden?

Als Teil des Ganzen.

Was also Eins ist, ist ein Ganzes und hat Teile.[49])

Gewiß.

Und nun weiter. Was jeden der beiden Teile des seienden Eins anlangt, das Eins und das Seiende, entbehrt da etwa das Eins eines Anteils am Sein oder das Seiende eines Anteils an dem Einen?[50])

Nein, das nicht.

Es enthält also auch wieder jeder der beiden Teile das Eins und das Seiende und so setzt sich jeder Teil wieder aus mindestens zwei Teilen zusammen; und dies Verhältnis setzt sich auch weiter fort; jeder weitere Teil, der entsteht, enthält immer diese beiden Teile in sich, denn das Eins schließt immer das Sein in sich und das Sein das Eins. Mithin wird es notwendig immer Zwei 145
und ist niemals Eins.

Zweifellos.

So ergibt sich also eine unendliche Reihe des seienden Eins. Nicht wahr?

So scheint es wenigstens.

Nun schlage mit mir auch noch den folgenden Weg ein.

Welchen?

Wir legen doch dem Eins das Sein bei, eben weil es (nach der Voraussetzung) ist?

Ja.

Und eben deshalb erwies sich das Eins als Vieles.

Allerdings.

Wie nun? Wenn wir das Eins selbst, das unserer Behauptung zufolge am Sein teilhat, rein für sich denken ohne das, woran es teilhat, wird es sich dann nur als Eins darstellen oder zugleich auch als Vieles?

Als Eins, wie mir wenigstens scheint.

Laß uns also zusehen.

Muß nicht das Sein des Eins sich von dem Eins selbst unterscheiden, wenn das Eins nicht Sein ist sondern als Eins nur Anteil hat am Sein?

Notwendig.

Wenn also das Sein und das Eins voneinander verschieden sind, so ist weder das Eins durch das Einssein vom Sein verschieden noch das Sein dadurch, daß es Sein ist, ein anderes als das Eins, sondern ihre Verschiedenheit gründet sich auf die Begriffe des Verschiedenen und Anderen.[51])

Allerdings.

Mithin ist die Verschiedenheit nicht einerlei weder mit dem Eins noch mit dem Sein.

Wie sollte sie auch?

Wenn wir nun aus ihnen eine beliebige Auswahl treffen, also entweder das Sein und das Andere auswählen oder das Sein und das Eins oder das Sein und die Verschiedenheit, gibt dann nicht jede Auswahl eine Zusammenstellung von Gliedern, für die der Ausdruck „beide" am Platze wäre?

Wie das?

So. Kann man sich des Ausdrucks „Sein" bedienen?

Jawohl.

Und anderseits auch des Ausdrucks „Eins"?

Gewiß.

Ist so nicht jedes von beiden für sich zum Ausdruck gebracht worden?

Ja.

Wie aber, wenn ich nun sage „Sein und Eins", sind sie dann nicht beide zusammen zum Ausdruck gebracht worden?

Allerdings.

Und steht es nicht mit der Zusammenstellung „Sein und Verschiedenheit" oder „Verschiedenheit und Eins" ebenso? Für jede solche Zusammenstellung bediene ich mich des Ausdrucks „beide".

Ja.

Dinge aber, die richtig mit dem Ausdruck „beide" bezeichnet werden, können die „beide" heißen, ohne zugleich zwei zu sein?

Das ist unmöglich.

Handelt es sich aber um zwei Dinge, muß dann nicht jedes von beiden Eins sein?

Unbedingt.

Da also diese Zusammenstellungen immer eine Vereinigung von Zweien darstellen, so wird jedes Glied derselben auch Eins sein.

Offenbar.

Ist aber jedes von ihnen Eins, kommt dann nicht, wenn irgendein beliebiges Eins irgendeinem beliebigen Paare zugesetzt wird, im ganzen Drei heraus?[52])

Ja.

Drei ist aber doch ungerade und Zwei gerade?

Selbstverständlich.

Und ferner, wenn Zwei sind, muß es dann nicht notwendig auch ein Zweimal geben, und wenn Drei, ein Dreimal? Denn dem Zwei liegt doch zugrunde das zweimal Eins und dem Drei das dreimal Eins.

Notwendig.

Wenn es aber Zwei und ein Zweimal gibt, muß es dann nicht notwendig auch zweimal Zwei geben? Und wenn es Drei und ein Dreimal gibt, muß es dann nicht notwendig auch ein dreimal Drei geben?

Unbedingt.

Weiter also: wenn es Drei gibt und sie zweimal da

sind, und wenn es Zwei gibt und sie dreimal da sind, muß es dann nicht zweimal Drei geben und dreimal Zwei?

Ganz entschieden.

St. Es gibt also sowohl Gerades gerademal genommen, wie Ungerades ungerademal genommen.

So ist es.

Verhält es sich also so, bleibt dann deiner Meinung nach noch irgendeine Zahl übrig, deren Nichtsein denkbar wäre?[53])

Nein, gewiß nicht.

Wenn also Eins ist, so muß auch die Zahl sein.

Notwendig.

Gibt es aber die Zahl, dann gibt es auch Vieles und eine unendliche Menge des Seienden. Oder ist die Zahl nicht unendlich und erhält sie nicht Anteil am Sein?

Zweifellos.

Wenn also jede Zahl am Seienden teilhat, hat dann nicht auch jeder Teil der Zahl Anteil am Sein?

Ja.

14. Über alles also was viel ist, ist das Sein verteilt[54]) und läßt nichts von dem Seienden unberührt, weder das Kleinste noch das Größte. Oder ist es nicht eigentlich schon Unvernunft überhaupt danach zu fragen? Denn wie sollte das Sein irgend etwas von dem was ist unberührt lassen?

Unter keinen Umständen.

Es ist also zergliedert in die denkbar kleinsten und größten und wie immer gearteten Stücke und übertrifft an Teilbarkeit alles, und der Teile des Seins sind unzählige.

So verhält es sich.

Es übertrifft also alles andere an Zahl der Teile.

Ja, gewiß.

Und ferner: kann sich unter diesen einer finden, der ein Teil des Seins ist, dabei aber doch kein Teil wäre?

Wie wäre das möglich!

Aber wenn er ist, so muß er doch, dächt' ich, immer, solange er überhaupt ist, einer sein und kann nicht ein Nichts sein.

Notwendig.

Mit jedem Teil des Seins also ist das Eins verknüpft und es läßt weder einen kleineren noch einen größeren noch einen wie immer gearteten Teil unberührt.

So ist es.

Kann es nun, wenn es Eins ist, an vielen Stellen zugleich als Ganzes sein? Das mache dir klar.

Ja, ich bin schon dabei und sehe, daß es unmöglich ist.

Also, wenn nicht ganz, dann doch geteilt; denn anders als geteilt kann es nicht sämtlichen Teilen des Seins zugesellt sein.

Allerdings.

Das Geteilte aber muß doch unbedingt ein so Vielfaches sein als es Teile hat?

Unbedingt.

Es war also nicht richtig, wenn wir vorhin sagten, daß das Sein alles andere an Zahl der Teile übertrifft, denn es ist in nicht mehr Teile geteilt als das Eins, sondern hat offenbar die gleiche Anzahl von Teilen mit dem Eins; denn es läßt sich weder das Seiende von dem Eins trennen noch das Eins von dem Seienden, sondern gepaart halten sie einander durchweg das Gleichgewicht.

Das leuchtet durchaus ein.

Das Eins selbst also, zerstückelt durch das Sein, ist Vieles und unbegrenzt an Menge

Allem Anschein nach.

Also nicht nur das seiende Eins ist Vieles, sondern auch das Eins selbst muß, geteilt durch das Seiende, Vieles sein.

Unbedingt.

15. Nun sind aber doch die Teile Teile eines Ganzen; also muß das Eins, insofern es ein Ganzes ist, begrenzt

St. sein. Oder werden nicht die Teile von dem Ganzen umfaßt?[55])

Unbedingt.

Das Umfassende aber ist doch die Grenze?

Selbstverständlich.

Das seiende Eins ist also Eins und Vieles, ist Ganzes und Teile, ist begrenzt und eine unbegrenzte Menge.

So scheint es.

Und wenn es begrenzt ist, hat es dann nicht auch Enden?

Notwendig.

Und wenn es ein Ganzes ist, muß es dann nicht auch Anfang, Mitte und Ende haben?[56]) Oder kann etwas ein Ganzes sein ohne diese drei Stücke? Und wenn eins von diesen Stücken bei irgendeinem Dinge fehlt, ist dann noch daran zu denken, daß es ein Ganzes sein wird?

Nein.

Also hat das Eins offenbar sowohl Anfang wie Ende und Mitte.

Das hat es.

Die Mitte aber steht doch gleich weit von den Enden ab, denn sonst wäre es ja nicht die Mitte.

Allerdings.

Also kommt dem Eins bei solcher Beschaffenheit offenbar auch eine gewisse Gestalt zu, sei es eine gerade oder runde oder aus beiden gemischte.

Ja, das ist der Fall.

Und verhält es sich so mit ihm, muß es dann nicht sowohl in sich selbst wie in einem anderen sein?

Wieso?

Von den Teilen ist doch wohl ein jeder in dem Ganzen und keiner außerhalb des Ganzen.

Gewiß.

Nun werden aber doch alle Teile von dem Ganzen umschlossen?

Ja.

Und alle seine Teile zusammen machen doch eben das Eins aus und es[57]) ist weder mehr noch weniger als diese alle.

Richtig.

Aber das Eins ist doch auch das Ganze.

Selbstverständlich.

Wenn also alle Teile in dem Ganzen sind und das Eins sowohl die Gesamtheit der Teile wie das Ganze selbst ist, von dem Ganzen aber die Gesamtheit der Teile umschlossen wird, so wird das Eins von dem Eins umschlossen und so wäre denn wirklich das Eins in sich selber.

Allem Anschein nach.

Anderseits ist aber wieder das Ganze nicht in den Teilen, weder in allen noch in einigen. Denn wäre es in allen, so müßte es auch in einem sein; wäre es nämlich in irgendeinem einzelnen Teile nicht, so könnte es auch nicht mehr in allen sein. Gehört aber dieser eine Teil zu der Gesamtheit der Teile und steckt das Ganze nicht auch in diesem[58]), wie könnte es dann noch in der Gesamtheit stecken?

Auf keine Weise.

Aber auch nicht in einigen Teilen. Denn wäre das Ganze in einigen Teilen, so wäre das Mehrere in dem Wenigeren, was unmöglich ist.

Ja, unmöglich.

Ist aber das Ganze weder in der Mehrzahl der Teile noch in einem noch in allen Teilen, so muß es notwendig in irgendeinem anderen, oder überhaupt nirgends sein. Nicht wahr?

Notwendig.

Wenn es aber nirgends wäre, so wäre es überhaupt nichts; nun ist es aber doch ein Ganzes, und da es in sich selbst ist, so muß es doch wohl notwendig in einem anderen sein?

Allerdings.

Insofern also das Eins ein Ganzes ist, ist es in einem

anderen, insofern es aber die Gesamtheit der Teile darstellt, ist es in sich selbst. Und so muß denn das Eins notwendig sowohl in sich selbst wie auch in einem anderen sein.

Notwendig.

Muß nun nicht bei solcher Beschaffenheit das Eins sich sowohl bewegen wie auch stillstehen?[59])

Wieso?[60])

Wenn es wirklich in sich selber ist, so steht es doch wohl still. Denn wenn es im Eins ist und sich aus
St. diesem nicht anderswohin entfernt, so bleibt es an derselben Stelle, nämlich in sich selbst.

Allerdings.

Was aber immer an derselben Stelle bleibt, das muß doch notwendig stillstehen.

Gewiß.

Was dagegen immer in einem anderen ist, muß von dem nicht das Gegenteil gelten, nämlich daß es niemals an derselben Stelle ist? Und ist es niemals an derselben Stelle, dann kann es doch auch nicht stillstehen? Und wenn es nicht stillsteht, muß es sich doch wohl bewegen?

Allerdings.

Da also das Eins stets sowohl in sich selbst wie auch in einem anderen ist, muß es sich auch stets sowohl bewegen wie stillstehen.

Allem Anschein nach.

Und ferner muß es auch einerlei sein mit sich selbst und verschieden von sich selbst, und ebenso auch sowohl einerlei mit den anderen Dingen wie auch verschieden von ihnen, wenn anders das Vorige von ihm gilt.[61])

Wieso?

Jegliches verhält sich doch wohl zu jeglichem so: entweder ist es einerlei mit ihm oder verschieden von ihm; oder, wenn es weder einerlei noch verschieden ist, so ist es ein Teil dessen, zu dem es in diesem (neutralen)

Verhältnis steht, oder es verhält sich zu ihm wie das Ganze zum Teil.

Allem Anschein nach.

Ist nun etwa das Eins ein Teil seiner selbst?

Unmöglich.

Es kann sich also als Ganzes zu sich selbst auch nicht so verhalten als wäre es zugleich ein Teil von sich.

Nein, das geht nicht an.

Ist aber etwa das Eins vom Eins verschieden?

Gewiß nicht.

Mithin ist es auch nicht von sich selbst verschieden.

Nein, das sicherlich nicht.

Wenn es nun zu sich selbst weder im Verhältnis der Verschiedenheit noch des Ganzen noch des Teils steht, muß es dann nicht mit sich selbst einerlei sein?

Notwendig.

Wie aber nun anderseits? Muß nicht, was sich anderwärts befindet als es selbst, während es selbst sich mit sich an demselben Orte befindet, notwendig von sich verschieden sein, wenn anders es zugleich auch sich anderwärts befinden soll?

Mir wenigstens will es so scheinen.

Das aber war ja eben, wie sich vorhin ergeben hat, das Verhalten des Eins, daß es zugleich in sich selbst und in einem anderen war.

Ja, das ergab sich.

Hiernach also wäre das Eins ganz ersichtlich verschieden von sich selbst.

Allerdings.

Wie nun? Wenn etwas von irgend etwas verschieden ist, steht dann nicht dasjenige, von dem es verschieden ist, im Verhältnis der Verschiedenheit zu ihm?

Notwendig.

16. Ist nun nicht alles, was nicht Eins ist, verschieden vom Eins, und das Eins verschieden von allem Nichteins?[62])

Selbstverständlich.

Mithin ist das Eins verschieden von allem was anders ist.

Ja, verschieden.

Nun gib also acht. Das Einerlei selbst und das Verschiedene sind doch einander entgegengesetzt?[63])

Wie sollten sie nicht?

Ist es nun denkbar, daß das Einerlei je in dem Verschiedenen oder das Verschiedene in dem Einerlei sei?

Undenkbar.

Wenn also das Verschiedene niemals in dem Einerlei sein kann, so gibt es im ganzen Gebiet des Seienden nichts, in dem das Verschiedene sich auch nur eine Zeitlang befinden könnte. Denn befände es sich auch nur die geringste Zeit über in irgend etwas, so wäre es während dieser Zeit in dem Einerlei. Ist dem nicht so?

Allerdings.

Da aber das Einerlei niemals in dem Einerlei ist, so kann es sich niemals in irgendeinem Gegenstande befinden.

Allerdings.

Also weder in dem was Nichteins ist noch in dem Eins kann sich das Verschiedene befinden.

Das verbietet die Gedankenfolge.

Das Verschiedene kann folglich nicht der Grund sein für die Verschiedenheit des Eins vom Nichteins und des Nichteins von dem Eins.

Nein, das nicht.

Aber auch in ihnen selbst (dem Eins und Nichteins) kann der Grund der Verschiedenheit nicht liegen, wenn sie doch keinen Anteil an dem Verschiedenen haben.

Selbstverständlich.

St. Wenn sie aber weder durch sich selbst noch durch die Verschiedenheit verschieden sind, ist es dann nicht mit ihrer Verschiedenheit voneinander überhaupt vorbei?

Allerdings.

Aber auch das Nichteins hat doch keinen Anteil

am Eins; denn dann wäre es nicht mehr Nichteins sondern in gewisser Beziehung Eins.

Richtig.

Also kann das Nichteins auch keine Zahl sein; denn es wäre dann schlechterdings kein Nichteins, wenn es mit der Zahl Gemeinschaft hätte.

Allerdings.

Wie aber? Sind etwa die Gegenstände des Nichteins Teile des Eins? Oder würde auch so das Nichteins teilhaben an dem Eins?[64])

Das würde es.

Wenn also das letztere schlechtweg Eins, das andere Nichteins sein soll, so kann das Eins weder ein Teil des Nichteins noch kann es ein Ganzes sein, zu dem jenes etwa die Teile bildete. Anderseits kann auch das Nichteins weder die Teile bilden zu dem Eins noch ein Ganzes sein, zu dem das Eins etwa die Teile bildete.

Gewiß nicht.

Nun behaupteten wir doch[65]), daß dasjenige, was zueinander weder im Verhältnis der Teile noch des Ganzen noch der Verschiedenheit stehe, miteinander einerlei sein müsse.

Sollen wir also sagen, daß das Eins, wenn es sich gegen das Nichteins so verhält, einerlei mit ihm sei?

Ja, das müssen wir.

So ergibt sich denn, daß das Eins sowohl verschieden ist von dem Anderen und von sich selbst wie auch einerlei mit jenem und mit sich selbst.

Das scheint sich allerdings aus der Gedankenfolge zu ergeben.

Wie steht es nun also mit seiner Ähnlichkeit und Unähnlichkeit im Verhältnis zu sich und dem Anderen? Etwa auch so?[66])

Vielleicht.

Wenigstens erwies es sich doch als verschieden von dem Anderen, und so muß doch wohl auch das Andere von ihm verschieden sein.

Natürlich.

Und es wird doch in demselben Grade von dem Anderen verschieden sein wie auch das Andere von ihm, weder mehr noch weniger?

Wie wäre es anders möglich?

Wenn also weder mehr noch weniger, dann auf gleiche Weise.

Ja.

Insofern es nun dem Eins zukommt von dem Anderen verschieden zu sein und das Andere sich ebenso zu dem Eins verhält, insofern hat doch das Eins einerlei Beschaffenheit mit dem Anderen und das Andere mit dem Eins.[67])

Wie meinst du das?

So. Bezieht sich nicht jede Wortbezeichnung auf irgendeinen Gegenstand?

Ja.

Wie nun? Kannst du das nämliche Wort mehr als zweimal aussprechen?

Gewiß.

Wenn du es also nur einmal sagst, bezeichnet es dann den Gegenstand, dessen Bezeichnung es ist, bei öfterem Aussprechen dagegen nicht? Oder bezeichnest du mit dem nämlichen Worte unbedingt immer auch denselben Gegenstand, gleichviel ob du es einmal oder öfter aussprichst?

Immer denselben, ohne Zweifel.

Ist nun nicht „das Verschiedene“ auch eine solche Wortbezeichnung für irgend etwas?

Gewiß.

Wenn du es also aussprichst, gleichviel ob einmal oder öfters, so brauchst du es für nichts anderes und meinst damit nichts anderes als dasjenige, wofür es eben die Bezeichnung ist.

Notwendig.

Wenn wir also sagen, das Andere sei verschieden von dem Eins und das Eins sei verschieden von dem

Anderen, so bedienen wir uns zwar zweimal des Ausdrucks „Verschieden“, bezeichnen aber damit durchaus keine andere Sache als diejenige, deren Benennung er ist.

Ganz entschieden.

Insofern also das Eins von dem Anderen und das 148 S
Andere von dem Eins verschieden ist, hat eben vermöge der Eigenschaft verschieden zu sein das Eins die Eigenschaft an sich von dem Anderen nicht verschieden sondern mit ihm einerlei zu sein.[68]) Was aber einerlei Eigenschaft hat, ist ähnlich. Nicht wahr?

Ja.

Was also die Eigenschaft des Eins betrifft von dem Anderen verschieden zu sein, so ist das eben eine Eigenschaft, in bezug auf welche schlechthin alles allem ähnlich ist; denn alles ist von allem verschieden.

Das leuchtet ein.

17. Nun ist aber doch das Ähnliche dem Unähnlichen entgegengesetzt.[69])

Ja.

Und doch auch das Verschiedene dem Einerlei.

Auch dies.

Aber es hat sich doch auch ergeben, daß das Eins mit dem Anderen einerlei ist.

Das hat sich allerdings ergeben.

Die Eigenschaft aber, einerlei mit dem Anderen zu sein, ist doch entgegengesetzt der Eigenschaft von dem Anderen verschieden zu sein.

Sicherlich.

Insofern es aber verschieden war, erwies es sich doch als ähnlich.

Ja.

Insofern es aber einerlei ist, muß es demnach unähnlich sein gemäß der Eigenschaft, die derjenigen entgegengesetzt ist, welche den Grund für die Ähnlichkeit abgab. Diesen Grund gab aber doch die Verschiedenheit ab?

Ja.

Mithin wird das Einerlei es unähnlich machen, denn sonst könnte es dem Verschiedenen nicht entgegengesetzt sein.

Das leuchtet ein.

Ähnlich also und unähnlich muß dann das Eins dem Anderen sein, ähnlich, insofern es verschieden, unähnlich, insofern es einerlei ist.

Allem Anschein nach stimmt das.

Aber auch das Folgende.

Nun, was denn?

Insofern es die Eigenschaft hat einerlei zu sein, ist es nicht andersartig, wenn aber nicht andersartig, dann auch nicht unähnlich, und wenn nicht unähnlich, dann ähnlich; insofern es aber die Eigenschaft hat verschieden zu sein, ist es auch andersartig, ist es aber andersartig, dann auch unähnlich.

Du hast recht.

Da also das Eins einerlei ist mit dem Anderen und auch wieder verschieden, sowohl nach beiden Bestimmungen wie auch nach jeder von beiden für sich, so ist es dem Anderen sowohl ähnlich wie unähnlich.

Gewiß.

Da es sich also als verschieden von sich erwiesen hat und als einerlei mit sich, so muß es doch wohl nach beiden Bestimmungen sowohl wie nach jeder von ihnen für sich auch ebenso sich selbst ähnlich und unähnlich sein.

Notwendig.

Und wie mag es nun mit der Berührung und Nichtberührung des Eins mit sich selbst und mit dem Anderen stehen? Das erwäge nun.[70])

Ich bin schon dabei.[71])

Es ergab sich doch[72]), daß das Eins selbst in sich als Ganzem ist.

Allerdings.

Und auch in allem Anderen fand sich das Eins?

Ja.

Insofern es nun in allem Anderen ist, berührt es sich doch mit demselben, insofern aber in sich selbst, wird es doch von der Berührung mit allem Anderen ausgeschlossen, berührt aber doch wohl sich selbst.

Allem Anschein nach.

Sonach berührt das Eins sowohl sich selbst wie alles Andere.

Das tut es.

Wie nun aber weiter? Muß nicht alles, was mit etwas in Berührung kommen soll, sich unmittelbar an das anschließen, mit dem es in Berührung treten soll, indem es diejenige Stelle einnimmt, die unmittelbar auf die Stelle folgt, wo das zu Berührende liegt?

Notwendig.

Soll sich also das Eins mit sich selbst berühren, so muß es unmittelbar neben sich selbst liegen, indem es denjenigen Platz einnimmt, der unmittelbar mit dem zusammenhängt, an dem es sich selber befindet.

Das muß es allerdings.

Dadurch würde aus dem Eins ein Zwiefältiges ge- 149
macht werden und es würde an zwei Stellen zugleich sein; solange es aber Eins ist, wird es sich das nicht gefallen lassen.

Gewiß nicht.

Es ist also ein und dasselbe Gebot der Notwendigkeit, das das Eins verhindert Zwei zu sein und sich mit sich selbst zu berühren.

Ein und dasselbe.

Aber es wird auch ausgeschlossen sein von der Berührung mit allem Anderen.

Wieso?

Weil — so behaupten wir — dasjenige, welches etwas berühren soll, sich außerhalb dessen befinden muß, mit dem es sich berühren soll, und doch sich unmittelbar anschließen muß, ohne daß ein Drittes zwischen ihnen in der Mitte liegen darf.

Richtig.

Es müssen also der Gegenstände mindestens zwei sein, wenn Berührung stattfinden soll.

Gewiß.

Kommt aber zu den zweien noch ein dritter als weiteres Glied der Reihe hinzu, so werden der Gegenstände drei sein, der Berührungen aber zwei.

Ja.

Und so wird immer beim Hinzutritt eines neuen Gliedes auch immer eine neue Berührung hinzukommen und die Zahl der Berührungen wird immer um eine weniger sein als die Summe der Glieder. Denn der gleiche Überschuß[73]) der Glieder über die Berührungen, der bei den ersten Gliedern stattfand, wird sich auch bei allen weiteren Gliedern im Vergleich mit den Berührungen finden; denn weiterhin wird immer mit dem Hinzutritt je eines Gliedes immer auch nur eine Berührung hinzutreten.

Richtig.

Die Zahl der Glieder ändert also nichts an deren ursprünglichem Verhältnis: immer wird es der Berührungen, was ihre Zahl betrifft, um eine weniger geben als der Glieder.

So ist es.

Gibt es also bloß ein Eins und keine Zweiheit, so gibt es überhaupt keine Berührung.

Allerdings nicht.

Nun behaupten wir aber doch, daß, was anders ist als das Eins, weder Eins ist noch an ihm teilhat, sofern es eben ein anderes ist.

Allerdings.

Für die Zahl gibt es also keine Stätte in dem Anderen, wenn doch das Eins nicht in ihm ist.

Wie sollte es auch?

Das Andere ist also weder Eins noch Zwei noch trägt es die Bezeichnung irgendeiner anderen Zahl.

Nein.

Das Eins ist also das einzige Eins und eine Zweiheit gibt es nicht.

Offenbar nicht.

Mithin gibt es auch keine Berührung, wenn es doch keine Zwei gibt.

Nein.

Es berührt also weder das Eins das Andere noch das Andere das Eins, da es ja eben eine Berührung überhaupt nicht gibt.

Allerdings.

Und so berührt denn nach allem diesem das Eins sowohl das Andere wie sich selbst und berührt es auch wieder nicht.

Allem Anschein nach.

18. Wird nun das Eins nicht auch gleich groß sowohl wie ungleich sein sich selbst und allem Anderen?[74])

Wieso?

Gesetzt, das Eins wäre größer als das Andere oder kleiner, oder das Andere wäre größer oder kleiner als das Eins, so wäre doch weder das Eins dadurch, daß es Eins, noch das Andere dadurch, daß es verschieden von dem Eins ist, also keins von beiden durch sein eigenes Wesen, irgendwie größer oder kleiner im Vergleich zueinander; vielmehr steht die Sache so: wenn beiden außer ihrem eigentlichen Wesen auch noch die Gleichheit zukäme, dann wären sie einander gleich; und wenn dem Anderen Größe, dem Eins Kleinheit oder umgekehrt dem Eins Größe und dem Anderen Kleinheit zukäme, so würde dasjenige von beiden, dem die Größe zukäme, größer, dem die Kleinheit, kleiner sein.

Notwendig.

Nun sind dies doch zwei wirkliche Begriffe, die Größe und die Kleinheit; denn käme ihnen kein Sein zu, so könnten sie auch einander nicht entgegengesetzt sein[75]) und dem Seienden innewohnen.

Sicherlich. 150

Wenn also dem Eins Kleinheit zukommt, so muß

sich die Kleinheit entweder im Ganzen oder in einem Teil von ihm befinden.

Notwendig.

Gesetzt nun, sie steckte im Ganzen, müßte sie sich dann nicht entweder gleichmäßig durch das ganze Eins erstrecken oder es umfassen?

Offenbar.

Wäre nun bei gleichmäßiger Erstreckung die Kleinheit dem Eins nicht gleich, im Falle der Umfassung aber größer?

Unbedingt.

Ist es nun möglich, daß die Kleinheit irgendeinem Dinge gleich sei oder größer sei als irgend etwas, daß sie mithin die Rolle der Größe und Gleichheit spiele und nicht die eigene?

Unmöglich.

In dem ganzen Eins befände sich somit die Kleinheit nicht, sondern, wenn überhaupt, nur in einem Teile.

Ja.

Aber auch nicht in dem ganzen Teile; andernfalls würden sich hier dieselben Folgen einstellen wie bei dem Verhältnis zum Ganzen: die Kleinheit würde entweder gleich groß sein mit dem Teil, dem sie innewohnt, oder größer als er.

Notwendig.

Mithin wird keinem Gegenstande im Bereiche des Seienden jemals Kleinheit innewohnen, da sie weder in einem Teile noch im Ganzen sich findet, und es gibt nichts Kleines außer der Kleinheit selbst.

Wie es scheint, allerdings nicht.

Also wird auch keinem Gegenstande Größe innewohnen; denn dann gäbe es etwas anderes, was größer wäre als die Größe selbst, nämlich das, welchem die Größe innewohnte, und dies noch dazu, ohne daß für dasselbe ein Kleines vorhanden wäre, das es doch notwendig überragen muß, wenn anders es groß sein soll, was aber nicht

möglich ist, denn Kleinheit findet sich ja in keinem Dinge.

Richtig.

Nun ist aber die Größe an sich nur größer im Verhältnis zu der Kleinheit an sich, und die Kleinheit an sich nur kleiner im Verhältnis zu der Größe an sich und nicht im Verhältnis zu irgend etwas anderem.[76])

Allerdings.

Es ist also weder das Andere größer oder kleiner als das Eins, insofern es weder Größe noch Kleinheit in sich hat, noch erstreckt sich das Machtbereich dieser beiden Begriffe hinsichtlich des Überragens und Überragtwerdens auf das Eins, beschränkt sich vielmehr auf ihr Verhältnis zueinander; und anderseits ist auch das Eins nicht größer oder kleiner als diese beiden oder als das Andere, insofern es weder Größe noch Kleinheit hat.

So scheint es wenigstens.

Ist nun das Eins weder größer noch kleiner als das Andere, dann kann es doch unmöglich das Andere überragen noch auch von ihm überragt werden?

Unmöglich.

Was aber weder überragt noch überragt wird, muß doch notwendig die gleiche Ausdehnung haben, also demgemäß gleich groß sein.

Selbstverständlich.

So dürfte denn auch das Eins sich zu sich selbst folgendermaßen verhalten: insofern es weder Größe noch Kleinheit in sich hat, kann es weder überragt werden noch überragen im Verhältnis zu sich selbst, sondern muß, weil von gleicher Ausdehnung, gleich groß mit sich sein.

Ganz entschieden.

Demnach wäre das Eins gleich groß mit sich und dem Anderen.

Allem Anschein nach.

Wenn es aber in sich selbst ist, so umschließt es sich auch selbst von außen und ist als Umschließendes größer als es selbst, als Umschlossenes aber kleiner. 151

Und so wäre denn das Eins größer und kleiner als es selbst.

Das wäre allerdings der Fall.

Nun versteht es sich doch auch von selbst, daß es nichts gibt außer dem Eins und dem Anderen.

Allerdings.

Aber das Seiende muß doch stets irgendwo sein?

Ja.

Was nun in irgendeinem ist, ist doch als Kleineres in einem Größeren? Denn eine andere Art und Weise des Innewohnens gibt es nicht.

Allerdings nicht.

Da es aber nun nichts anderes gibt als das Andere und das Eine, diese aber in etwas sein müssen, so folgt notwendig, daß sie ineinander sind, also das Andere in dem Eins und das Eins in dem Anderen, oder aber sie sind nirgends.

Allem Anschein nach.

Wohnt nun das Eins dem Anderen inne, so ist das Andere größer als das Eins, da es das Umschließende ist, das Eins aber kleiner als das Andere, da es das Umschlossene ist; wohnt aber das Andere dem Eins inne, so würde dann nach demselben Gesichtspunkte das Eins größer als das Andere, das Andere dagegen kleiner als das Eins sein.

Das leuchtet ein.

So ist denn das Eins sowohl gleich groß als auch größer und kleiner als es selbst und das Andere.

Allem Anschein nach.

Ist es aber größer und kleiner und gleich groß, so muß es auch, je nachdem, die gleichen oder mehr oder weniger Maßeinheiten enthalten im Verhältnis zu sich und dem Anderen, und wenn Maßeinheiten, dann auch Teile.

Natürlich.

Hat es aber die gleichen und mehr und weniger Maßeinheiten, so wird es auch der Zahl nach weniger

und mehr sein als es selbst und das Andere, und in der nämlichen Beziehung auch gleich groß mit sich und dem Anderen.

Wieso?

Wenn es größer ist als etwas, so hat es auch mehr Maßeinheiten als dieses. Der Zahl der Maßeinheiten aber entspricht die Zahl der Teile; und handelt es sich um das Kleinersein, so ist das Verhältnis dasselbe und ebenso bei dem Gleichgroßsein.

Allerdings.

Ist es nun größer und kleiner und gleich groß wie es selbst, hat es dann nicht auch die gleichen und mehr und weniger Maßeinheiten als es selbst? Und wenn Maßeinheiten, dann auch Teile?

Wie sollte es nicht?

Im Falle der Gleichheit der Teile wird es also die gleiche Menge mit sich selbst haben, im Falle der Mehrheit der Zahl nach mehr, im Falle der Minderheit weniger als es selbst.

Allem Anschein nach.

Und wird sich dem Anderen gegenüber das Eins nicht auch ebenso verhalten? Insofern es sich größer zeigt als dieses, muß es notwendig auch der Zahl nach mehr sein als dieses; insofern aber kleiner, an Zahl geringer; und insofern es gleich ist an Größe, muß es auch an Menge dem Anderen gleich sein.

Notwendig.

Und so ergibt sich denn, daß das Eins sowohl gleich groß wie auch mehr und weniger der Zahl nach sein muß nicht nur als es selbst sondern auch als das Andere.

So ist es.

19. Auch an der Zeit hat das Eins wohl teil, und ist und wird jünger und älter als es selbst und als das Andere, und auch wieder weder jünger noch älter als es selbst und als das Andere, eben wenn es an der Zeit teilhat.[77])

Wieso?

Es kommt ihm doch wohl Sein zu, wenn anders es Eins ist.

Ja.

Was ist aber das Sein anders als Teilnahme am Sein in Verbindung mit der Gegenwart, wie das „War“
2 St. die Gemeinschaft mit dem Sein ist in Verbindung mit der Vergangenheit und das „Wird sein“ in Verbindung mit der Zukunft?

Ja, dem ist so.

Es hat also teil an der Zeit, wenn anders es teilhat am Sein.

Gewiß.

Also doch auch an der fortschreitenden Zeit.

Ja.

Es wird also beständig älter als es selbst, sofern es der Zeit nach fortschreitet.

Notwendig.

Nun haben wir doch, wie erinnerlich, festgestellt, daß das Ältere älter wird im Verhältnis zu einem jünger Werdenden.[78])

Das haben wir.

Wenn also das Eins älter wird als es selbst, so kann dies Älterwerden doch nur vor sich gehen, wenn es zugleich jünger wird als es selbst.

Notwendig.

So wird es denn zugleich jünger und älter als es selbst.

Ja.

Es ist aber doch älter, wenn es sich in der Gegenwart, in dem Jetzt befindet, das zwischen dem „War“ und „Wird sein“ in der Mitte liegt; denn bei seinem Fortgang von dem Einst zu dem Dereinst kann es doch das Jetzt nicht überspringen.

Gewiß nicht.

Hält es also nicht inne im Älterwerden, wenn es am Jetzt angelangt ist und wird nicht mehr älter, sondern ist bereits älter? Denn es kann bei weiterem Fort-

schreiten niemals mehr von dem Jetzt erfaßt werden. Denn mit dem Fortschreiten steht es doch so, daß es mit beiden, mit dem Jetzt und mit dem Nachher in Berührung steht, indem es von dem Jetzt losläßt und mit dem Nachher in Verbindung tritt, so daß es sich zwischen beiden befindet, zwischen dem Nachher und dem Jetzt.

Richtig.

Wenn aber nichts, was im Werden begriffen ist, dem Jetzt ausweichen kann, so hält es auch, sobald es bei ihm angelangt ist, immer im Werden inne und ist dann dasjenige, was es vorher ward.

Das leuchtet ein.

Auch das Eins also hält, wenn es älter werdend beim Jetzt anlangt, im Werden inne und ist dann älter.[79])

Sicherlich.

Und es ist dann auch älter als dasjenige, im Verhältnis zu dem es älter ward; das war aber es selbst.

Ja.

Nun ist doch das Ältere älter als ein Jüngeres.

Gewiß.

Also ist das Eins dann auch jünger als es selbst, wenn es bei seinem Älterwerden bei dem Jetzt anlangt.

Notwendig.

Nun kommt doch das Jetzt dem Eins während seiner ganzen Seinsdauer zu; denn es ist immer jetzt, solange es ist.

Selbstverständlich.

Immer also ist und wird das Eins älter und jünger als es selbst.

Allem Anschein nach.

Ist aber die Zeit seines Seins oder Werdens länger als die seiner selbst, oder gilt für beides die gleiche Zeit?

Die gleiche.

Wenn aber etwas die gleiche Zeit entweder wird oder ist, so hat es das gleiche Alter.

Natürlich.

Was aber dasselbe Alter hat, ist weder älter noch jünger.

Allerdings.

Da das Eins also die gleiche Zeit wie es selbst sowohl wird als ist, so ist es auch weder jünger noch älter als es selbst und wird es auch nicht.

Nein, wie mir scheint.

Wie verhält es sich aber zu dem Anderen?

Das kann ich nicht sagen.

St. Das aber kannst du sagen, daß alles was anders ist als das Eins, da es ja doch eine Summe von Verschiedenem ist und nicht bloß ein Verschiedenes, mehr ist als Eins; denn wäre es ein Verschiedenes, dann wäre es Eins[80]), ist es aber eine Summe von Verschiedenem, so ist es mehr als Eins und umfaßt eine Vielheit.

Ja, das trifft zu.

Ist es aber eine Vielheit, so hat es an einer größeren Zahl teil als am Eins.

Natürlich.

Wie steht es nun mit der höheren Zahl im Verhältnis zur niederen? Welche von beiden müssen wir als die früher werdende oder gewordene bezeichnen?

Die niedere.

Das Wenigste also als das Erste; dieses aber ist das Eins. Nicht wahr?

Ja.

Von allem also, was der Zahl unterliegt, ist das Eins das Erste. Nun unterliegt aber auch das Andere durchweg der Zahl, denn es ist ja eine Vielheit von Anderem und nicht ein Anderes.

Allerdings.

Was aber zuerst geworden ist, das, sollte ich meinen, ist auch früher geworden und das Andere später; das später Gewordene aber ist jünger als das früher Gewordene. Und so wäre denn das Andere jünger als das Eins und das Eins älter als das Andere.[81])

Allerdings.

20. Wie steht es nun mit Folgendem? Kann das Eins wider seine eigene Natur geworden sein, oder ist das unmöglich?

Unmöglich.

Nun zeigte es sich[82]), daß das Eins Teile hat. Wenn aber Teile, dann auch Anfang, Ende und Mitte

Ja.

Ist nun nicht der Anfang das Erste von allem was wird, sowohl bei dem Eins selbst wie auch bei jeglichem Anderen? und erst nach dem Anfang wird doch auch alles Andere bis zum Ende?

Selbstverständlich.

Nun werden wir doch sagen, dies alles seien Teile des Ganzen und des Eins, das Eins selbst aber sei zugleich mit dem Ende Eins und ein Ganzes geworden.[83]) Nicht wahr?

Das werden wir.

Das Ende aber, sollte ich meinen, ist der Abschluß des Werdens; mit seinem Eintritt tritt auch das Eins seiner Natur nach als solches hervor. Wenn also das Eins nicht wider seine Natur entstehen kann, so muß es, als erst mit dem Ende fertig geworden, später als das Andere entstanden sein.

So scheint es.

Mithin ist das Eins jünger als das Andere[84]), das Andere aber älter als das Eins.

Ja, das leuchtet ein.

Aber wie steht es nun mit dem Anfang oder irgendwelchem anderen (einzelnen) Teile des Eins oder sonst welchen Gegenstandes? Muß er nicht, wenn er eben nur ein Teil ist und nicht eine Vielheit von Teilen, als ein solcher Teil notwendig Eins sein?

Notwendig.

Demnach entsteht doch das Eins schon mit dem ersten Werdenden und ebenso auch mit dem zweiten und es gibt nichts Werdendes, was als Zuwachs zu einem anderen hinzukommt, das nicht von dem Eins begleitet

würde, bis es denn, beim letzten angekommen, zum ganzen Eins geworden ist, weder Mitte noch Erstes noch Ende noch sonst irgend etwas in seinem Werden überspringend.

Richtig.

Es hat also das Eins mit allem Anderen das nämliche Alter. Ist also das Eins selbst nicht wider seine Natur entstanden, so ist es weder früher noch später entstanden
St. als das Andere, sondern zu gleicher Zeit.[85]) Und diesem Nachweis zufolge wäre denn das Eins weder älter noch jünger als das Andere und so auch das Andere im Verhältnis zu dem Eins; nach dem früheren Nachweis dagegen erwies es sich als älter sowohl wie jünger, und ebenso das Andere im Verhältnis zu ihm.

Allerdings.

So also steht es mit seinem Sein und Gewordensein. Aber weiter nun fragt es sich, ob es auch älter und jünger wird als das Andere, und so auch das Andere im Verhältnis zu dem Eins, und ob es anderseits auch weder jünger noch älter wird. Gilt das Nämliche, was von dem Sein galt, auch von dem Werden, oder steht es damit anders?

Das kann ich nicht sagen.

Aber ich kann doch wenigstens soviel sagen: wenn etwas älter ist als ein Anderes, so kann sein Älterwerden nicht mehr über den ursprünglichen Altersunterschied hinausgehen, und ebensowenig kann das Jüngere dann noch jünger werden; denn Gleiches zu Ungleichem hinzugesetzt, handle es sich nun um Zeit oder sonst etwas, gibt auch immer nur den gleichen Unterschied wie er zu Anfang bestand.

Unbedingt.

Kein Seiendes also kann jemals älter oder jünger werden als ein anderes Seiendes, da es ja immer den nämlichen Altersunterschied einhält; vielmehr ist es älter und ist älter geworden oder jünger, wird es aber nicht.[86])

Richtig.

So kann also das Eins, als schon Seiendes, niemals älter oder jünger werden als das andere Seiende.

Gewiß nicht.

Nun sieh zu, ob sie nicht etwa in folgender Hinsicht älter und jünger werden.

Nun, in welcher denn?

Insofern, als das Eins sich älter erwies als das Andere und das Andere als älter als das Eins.

Was willst du damit?

Wenn das Eins älter ist als das Andere, so ist es doch wohl längere Zeit gewesen als das Andere.

Ja.

Nun betrachte die Sache hinwiederum von folgender Seite: Wenn wir der längeren und kürzeren Zeit die gleiche Zeit hinzusetzen, wird sich dann die längere Zeit noch um den gleichen Verhältnisteil von dem kürzeren unterscheiden oder durch einen geringeren?

Durch einen geringeren.[87])

Es wird also der anfängliche Altersunterschied des Eins von dem Anderen bei weiterem Fortschritt der Sache nicht mehr derselbe bleiben, sondern das Eins wird bei gleicher Zunahme an Zeit mit dem Anderen doch einen immer geringeren Altersunterschied zeigen als vorher. Oder nicht?

Ja.

Was aber einen geringeren Altersunterschied zeigt als früher, das wird doch wohl im Verhältnis zu dem, demgegenüber es früher älter war, nun jünger als es vorher der Fall war.

Ja, jünger.

Wenn aber so das Eins jünger wird, wird dann nicht das Andere im Verhältnis zum Eins älter als vorher?

Allerdings.

Das jünger Gewesene wird also älter im Verhältnis zu dem früher Gewordenen und Älteren, ist aber niemals älter, sondern wird nur immer älter als jenes; denn das

letztere nimmt zu in der Richtung auf das Jüngere hin,
5 St. das erstere in der Richtung auf das Ältere. Und ebenso wird auch wieder das Ältere jünger als das Jüngere. Denn da sie die entgegengesetzte Richtung zueinander einhalten, kommen sie in Gegensatz zueinander; das Jüngere wird älter als das Ältere und das Ältere wird jünger als das Jüngere; es aber wirklich geworden zu sein, das können sie nicht fertig bringen. Denn wären sie es geworden, so würden sie es nicht mehr werden sondern schon sein. So aber werden sie älter und jünger im Verhältnis zueinander: Das Eins wird jünger als das Andere, weil es sich als älter und früher geworden erwies, das Andere älter als das Eins, weil es später geworden ist. In demselben Verhältnis steht aber auch wieder das Andere zu dem Eins, da es sich als älter erwies als dieses und als früher geworden.

Ja, so scheint es.

Also insofern nichts älter oder jünger wird als ein anderes, wenn der Altersunterschied der Zahl nach immer gleich bleibt, wird weder das Eins älter oder jünger als das Andere noch das Andere als das Eins. Liegt aber die Sache so, daß sich das früher Gewordene von dem Späteren und das Spätere von dem Früheren immer durch eine andere Verhältniszahl unterscheiden muß, dann muß das Andere im Verhältnis zu dem Eins und das Eins im Verhältnis zu dem Anderen älter und jünger werden.

Sicherlich.

Aus all dem ergibt sich denn, daß das Eins älter und jünger ist und wird als es selbst und als das Andere, und daß es weder älter noch jünger ist und wird weder als es selbst noch als das Andere.

Ja, ganz zweifellos.

Da aber das Eins an der Zeit teilhat und an dem Älter- und Jüngerwerden, muß es da nicht, als etwas Zeitliches, auch an dem Eins teilnehmen und an dem Dereinst und an dem Jetzt?

Notwendig.

Es war also das Eins und ist und wird sein und ward und wird und wird werden.

Unbedingt.

Und es kann ihm auch etwas zukommen und angehören, sowohl in der Vergangenheit wie in der Gegenwart und in Zukunft.

Gewiß.

Es kann also eine Erkenntnis desselben geben und eine Meinung und Wahrnehmung von ihm, wenn anders auch wir jetzt all diese Erkenntnistätigkeiten ihm gegenüber ausüben.[88])

Du hast recht.

Auch Name und Aussage gilt von ihm und es wird benannt und ausgesagt; kurz alles Derartige, was auch von einem anderen gilt, gilt auch von dem Eins.

Das trifft vollständig zu.

21. Noch haben wir drittens die folgende Frage zu erörtern. Wenn das Eins so ist, wie es sich in unserer Erörterung uns darstellte, muß es dann nicht, da es sowohl Eins ist als Vieles und weder Eins noch Vieles[89]) und an der Zeit teilhat — muß es da nicht, insofern es Eins ist, zu irgendeiner Zeit am Sein teilhaben[90]), insofern es aber dies nicht ist, wiederum irgendwann nicht daran teilhaben?[91])

Notwendig.

Kann es nun dann, wenn es daran teilhat, auch nicht daran teilhaben, oder wenn es nicht daran teilhat, daran teilhaben?

Unmöglich.

Es müssen also verschiedene Zeiten sein, in denen es daran teilnimmt und nicht teilnimmt; so allein kann es an dem Nämlichen teilnehmen und nicht teilnehmen.

Richtig.

Also gibt es auch wirklich eine Zeit, in der es am 156 S
Sein teilnimmt und in der es sich von ihm lossagt. Oder wie könnte es das Nämliche einmal haben, dann wieder

nicht haben, wenn es nicht irgendwann es ergriffe und wieder fahren ließe?

Auf keine Weise.

Anteil aber erhalten am Sein, heißt das nicht soviel als Werden?

Gewiß.

Dem Sein entsagen aber heißt doch soviel wie vergehen.

Entschieden.

Es ist also klar, daß das Eins, je nachdem es das Sein ergreift oder ihm entsagt, entsteht und vergeht.

Da nun aber das Eins auch Vieles ist und entsteht und vergeht, muß da nicht, wenn es Eins wird, das Vielessein vergehen und wenn es Vieles wird, das Einssein vergehen?

Ohne Zweifel.

Wenn es aber Eins und Vieles wird, muß es sich da nicht notwendig auflösen und wieder zusammenziehen?

Unbedingt.

Und wenn es unähnlich und ähnlich wird, sich verähnlichen und verunähnlichen?

Ja.

Und wenn es größer und kleiner und gleich groß wird, sich vermehren und vermindern und angleichen?

Allerdings.

Wenn es aber aus der Bewegung in Stillstand kommt und wenn es aus der Ruhe in Bewegung tritt, so kann es sich überhaupt nicht in irgendwelcher Zeit befinden.

Wieso denn?

Wenn es aus dem bisherigen Zustand der Ruhe in einen folgenden der Bewegung übertreten soll und aus einem bisherigen Zustand der Bewegung in einen folgenden der Ruhe, so kann es dies doch nicht ohne Veränderung durchmachen.

Wie sollte es auch?

Nun gibt es aber keine Zeit, in der etwas weder sich bewegen noch ruhen könnte.

Nein, gewiß nicht.

Aber verändern kann es sich doch auch nicht ohne Veränderung.

Schwerlich.

Wann also verändert es sich? Denn weder wenn es ruht noch wenn es sich bewegt kann es sich verändern, und auch nicht, wenn es in der Zeit ist.

Allerdings nicht.

Wäre also dies unbegreifliche Etwas, in dem es sich dann befindet, wenn es sich verändert, etwa —

Nun was denn?

Der Augenblick. Denn dem Augenblicke scheint eine derartige Bedeutung zuzukommen, daß nämlich aus ihm eine Veränderung nach beiden Seiten hin stattfindet. Denn aus der Ruhe kann, solange diese noch andauert, keine Veränderung stattfinden, und ebensowenig aus der Bewegung, solange sie noch im Gange ist; vielmehr hat zwischen Bewegung und Ruhe der Augenblick seinen Sitz, dies unbegreifliche Etwas, das keiner Zeit angehört, und er ist es denn, in den und aus dem einerseits das Sichbewegende sich zur Ruhe, anderseits das Ruhende sich zur Bewegung verändert.

So scheint es.

Also auch das Eins, wenn anders es sowohl ruht wie auch sich bewegt, wird sich nach beiden Seiten hin verändern; denn nur auf diese Weise kann es beides leisten. Wenn es sich verändert, so geschieht dies im Augenblicke, und während es sich verändert, ist es überhaupt in keiner Zeit und bewegt sich so wenig wie es stillsteht.

Allerdings.

Verhält sich das Eins nun nicht auch ebenso gegenüber allen anderen Veränderungen? Wenn es sich aus dem Sein in das Vergehen oder aus dem Nichtsein in das 157
Werden verändert, dann ist es doch in einem Zwischenzustand zwischen gewissen Arten von Bewegung und

Ruhe und dann ist es weder noch ist es nicht, noch wird es noch vergeht es.

So scheint es wenigstens.

Und dieselbe Betrachtung gilt auch für den Fall, daß es aus dem Eins in das Viele übergeht und aus dem Vielen in das Eins: es ist dann weder Eins noch Vieles, noch ist es im Zustand der Auflösung oder Zusammenziehung. Und wenn es aus der Ähnlichkeit in die Unähnlichkeit und aus der Unähnlichkeit in die Ähnlichkeit übergeht, so ist es weder ähnlich noch unähnlich noch verähnlicht es sich oder verunähnlicht sich. Und wenn es aus der Kleinheit in die Größe und in die Gleichheit übergeht oder umgekehrt, so ist es weder klein noch groß noch gleich groß, noch mehrt es sich oder mindert es sich oder gleicht sich aus.

Allem Anschein nach.

Alle diese Zustände läßt also das Eins über sich ergehen, wenn es ist.

Wie sollte es auch nicht?

22. Wie steht es nun mit dem, was das Andere über sich ergehen lassen muß, wenn das Eins ist? Wäre das nicht nunmehr in Betracht zu ziehen?[92])

Allerdings.

Soll es also unsere Aufgabe sein zu erörtern, was, wenn Eins ist, allem Anderen außer dem Eins widerfahren muß?

Das soll es.

Das Andere ist doch verschieden vom Eins, ist also einerseits[93]) nicht das Eins, denn dann wäre es nicht verschieden vom Eins.[94])

Richtig.

Anderseits ist das Andere doch auch nicht völlig des Eins bar und ledig, sondern hat einen gewissen Anteil an ihm.

Inwiefern dies?

Das Andere ist von dem Eins doch dadurch ver-

schieden, daß es Teile hat; denn hätte es keine Teile, so wäre es ja unbedingt Eins.

Richtig.

Teile aber, so behaupten wir[95]), finden sich nur bei dem, was ein Ganzes ist.

Das behaupten wir allerdings.

Nun muß aber das Ganze notwendig eine aus Vielem bestehende Einheit (Eins) sein, deren Teile eben die Teile sein werden. Denn jeder einzelne Teil kann nur Teil des Ganzen sein, nicht aber einer Vielheit.

Wie meinst du das?

Gesetzt, es wäre etwas Teil einer Vielheit, zu welcher es selbst mit gehört, dann wäre es doch offenbar ein Teil sowohl von sich selbst, was unmöglich ist, wie auch von jedem einzelnen Eins unter den vielen anderen, wenn anders es ein Teil von diesen allen sein soll. Denn gibt es auch nur einen einzigen, von dem es nicht ein Teil ist, so wird dieser eine Teil eine Ausnahme bilden gegen die anderen Teile, an denen es teilnimmt, und so wäre es dann nicht Teil jedes einzelnen Teiles; ist es aber nicht Teil eines jeden, so wird es dies von keinem dieser Vielen sein; ist es dies aber von keinem, so ist es unmöglich, daß es von allen denen, von deren keinem es etwas ist, irgend etwas sei, sei es nun ein Teil oder sonst etwas.[96])

Ja, wenigstens allem Anschein nach.

Es sind also nicht die Vielen oder Alle, von denen der Teil ein Teil ist; vielmehr ist es eine bestimmte begriffliche Einheit[97]) und ein bestimmtes Eines, von uns Ganzes genannt, wenn es durch den Zusammenschluß der Gesamtheit zur vollendeten Einheit gelangt ist — dieses ist es, dem der Teil als Teil angehört.

Ohne allen Zweifel.

Wenn also das Andere Teile hat, so hat es auch teil am Ganzen und Einen.

Sicherlich.

Mithin muß das Andere, dies vom Eins Verschiedene,

ein vollkommenes, einheitliches Ganzes sein, welches Teile hat.

Notwendig.

Aber auch mit jedem einzelnen Teile ist es ebenso bestellt. Denn ein jeder von ihnen muß teilhaben am
s st. Eins. Wenn nämlich jeder einzelne von ihnen ein Teil ist, so bezeichnet dieses „jeder einzelne" doch eine Einheit, ein von dem Anderen Getrenntes, für sich Bestehendes, wenn anders es ein Einzelnes sein soll.

Richtig.

Doch seine Teilnahme am Eins stünde doch offenbar immer unter der Bedingung, daß es vom Eins verschieden ist; denn sonst hätte es nicht teil an ihm sondern wäre selbst Eins.[98]) Tatsächlich aber kann das Eins nur dem Eins selber zukommen.

Unmöglich einem anderen.

Teilhaben aber muß am Eins sowohl das Ganze wie der Teil. Denn das erstere wird doch ein Ganzes sein, von dem die Teile Teile sind, der letztere aber je ein Teil desjenigen Ganzen, dessen Teil als eines Ganzen es ist.[99])

Allerdings.

Und alles was am Eins Anteil hat, kann in diesem Verhältnis zu ihm nur stehen, wenn es verschieden von ihm ist.

Zweifellos.

Was aber vom Eins verschieden ist, wird doch wohl Vieles sein; denn wäre das vom Eins Verschiedene weder Eins noch mehr als Eins, so wäre es überhaupt nichts.

Allerdings.

Da nun aber sowohl das, was an dem Eins als einem Teil, wie das, was an ihm als Ganzem teilhat, mehr als Eins ist, muß da nicht eben dies am Eins Teilhabende eine unabzählbare Vielheit bilden?

Inwiefern?

Laß uns die Sache so betrachten. Nicht wahr, was

am Eins teilhat, muß doch bis dahin, wo es daran teilnimmt, nicht Eins sein und nicht teilhaben am Sein?

Offenbar.

Also in unbestimmten Massen muß es auftreten, denen das Eins nicht innewohnt.

Allerdings.

Wie aber? Wollten wir in Gedanken von solchen Gebilden auch nur den erreichbar kleinsten Teil wegnehmen, müßte dann dies Hinweggenommene, da es ja an dem Eins nicht teilhat, nicht auch nur eine unbestimmte Masse sein und nicht Eins?

Notwendig.

Und setzen wir diese Betrachtung der eigentümlichen Natur der vom Eins verschiedenen Gattung weiter fort, so wird sich jedes von uns betrachtete Stück derselben als unbegrenzte Masse erweisen. Nicht wahr?

Zweifellos.

Anderseits laß nun jeden Teil wirklich Teil geworden sein: dann hat er seine Begrenzung sowohl gegen die anderen Teile wie gegen das Ganze, und ebenso das Ganze gegen die Teile.

Allerdings.

Für das, was anders ist als das Eins, ergibt sich somit allem Anschein nach die Folge, daß aus der Verbindung des Eins mit ihm selber in ihm ein von ihm Verschiedenes entsteht, welches die gegenseitige Begrenzung hervorbringt, während es seiner eigenen Natur nach an sich unbegrenzt ist.

Offenbar.

So ist denn das Andere, dies vom Eins Verschiedene, sowohl als Ganzes wie hinsichtlich seiner Teile zugleich unbegrenzt und der Grenze teilhaftig.

Gewiß.

Also nicht auch ähnlich und unähnlich miteinander und ein jedes mit sich selbst?

Wieso denn?

Da dies alles seiner eigenen Natur nach unbegrenzt ist, so hat es in dieser Beziehung doch einerlei Eigenschaft an sich.

Gewiß.

Da es aber anderseits auch durchweg an der Begrenzung teilhat, so hat es doch auch in dieser Beziehung einerlei Eigenschaft an sich.

Ohne Zweifel.

Insofern es nun die Eigenschaft hat sowohl begrenzt zu sein wie auch unbegrenzt, handelt es sich doch um
St. einander entgegengesetzte Eigenschaften, die ihm anhaften.

Ja.

Das einander Entgegengesetzte ist aber doch das denkbar Unähnlichste?[100])

Ohne Zweifel.

Nimmt man also jede dieser zwei Eigenschaften für sich, so ist, was zu dem „Alles" gehört, sowohl ähnlich miteinander wie auch jedes mit sich selbst, nimmt man aber beide Eigenschaften zusammen (als Gegensatzpaar), so ist es in beiderlei Hinsicht das einander Entgegengesetzteste und Unähnlichste.

So scheint es.

So ist also das Andere zugleich ähnlich wie unähnlich, sowohl im Verhältnis zueinander wie ein jedes im Verhältnis zu sich selbst.

Allerdings.

Und ohne Schwierigkeit läßt sich nunmehr auch feststellen, daß das Andere außer dem Eins einerlei ist und verschieden voneinander, bewegt und ruhend und mit allen möglichen entgegengesetzten Eigenschaften ausgestattet, nachdem sich einmal herausgestellt hat, daß ihm die eben genannten Eigenschaften anhaften.

Du hast recht.

23. Laß uns also nicht noch länger bei diesen Punkten verweilen, die ja aufgeklärt sind; laß uns vielmehr zusehen, ob, wenn Eins ist, das Andere außer dem

Eins sich nur so verhält wie dargestellt, und nicht auch anders. Fragen wir also wieder von vorn ab: wenn das Eins ist, was muß dann dem Anderen außer dem Eins widerfahren?[101])

Einverstanden.

Muß das Eins nicht gesondert sein[102]) von dem Anderen und das Andere gesondert von dem Eins?

Wieso denn?

Aus folgendem Grunde: es gibt neben diesen beiden kein Drittes, was verschieden wäre von dem Eins und verschieden von dem Anderen. Denn der Ausdruck „das Eins und das Andere" umfaßt alles.

Ja, alles.

Es ist also nichts davon Verschiedenes mehr da, in welchem das Eins und das Andere zusammen Unterkunft finden könnten.

Nein.

Niemals also sind das Eins und das Andere in Einem und Demselben vereint.

Niemals, wie es scheint.

Also sind sie doch getrennt?

Ja.

Und von dem wahrhaften Eins behaupten wir doch[103]), daß es keine Teile hat.

Wie wäre das auch möglich?

Also weder als Ganzes kann das Eins in dem Anderen sein noch können Teile desselben darin sein, wenn es von dem Anderen gesondert ist und keine Teile hat.[104])

Unmöglich.

Auf keine Weise also kann das Andere an dem Eins teilhaben, wenn es weder nach einem seiner Teile noch als Ganzes an ihm teilhat.

Auf keine Weise, wie es scheint.

In keinerlei Hinsicht ist also das Andere Eins und hat nichts in sich, was Eins wäre.

Gewiß nicht.

Also ist das Andere auch nicht Vieles. Denn wäre

es Vieles, so wäre jeder Teil desselben ein Teil des Ganzen. So aber ist das Andere außer dem Eins weder Eins noch Vieles noch ein Ganzes noch Teile, denn es hat an ihm keinerlei Anteil.

Richtig.

Also ist das Andere auch nicht Zwei oder Drei, weder es selbst noch hat es sie in sich, wenn anders es des Eins durchaus bar und ledig ist.

Allerdings.

Mithin ist das Andere auch nicht ähnlich oder unähnlich, weder selbst als Ganzes noch hat es Ähnlichkeit und Unähnlichkeit in sich. Denn wäre es selbst ähnlich und unähnlich oder hätte es Ähnlichkeit und Unähnlichkeit in sich, so enthielte ja dies vom Eins verschiedene Andere zwei einander entgegengesetzte Gattungen in sich.

Allem Anschein nach.

Das aber stellte sich doch als unmöglich heraus, daß etwas an Zweien Anteil haben könnte, was nicht einmal am Eins teilhat.[105])

Ja, als unmöglich.

Mithin ist das Andere weder ähnlich noch unähnlich noch beides zusammen, denn als ähnlich und unähn-
) St. lich hätte es an einer von beiden Eigenschaften, als Beides aber an beiden entgegengesetzten Eigenschaften teil. Das aber hat sich als unmöglich erwiesen.

Richtig.

Also ist es auch nicht einerlei oder verschieden, nicht bewegt oder ruhend, nicht entstehend oder vergehend, nicht größer oder kleiner oder gleich groß, und auch sonst kommt ihm keine derartige Eigenschaft zu. Denn gesetzt, dem Anderen käme eine derartige Eigenschaft zu, so würde es auch teilhaben an dem Eins und an der Zwei und der Drei und an dem Ungeraden und Geraden, an denen es doch erwiesenermaßen unmöglich teilhaben kann, da es des Eins vollständig bar und ledig ist.

Sehr wahr.

Das Ergebnis also ist dies: wenn Eins ist, so ist das Eins Alles und Nichts[106]) sowohl im Verhältnis zu sich wie zu allem Anderen, und mit allem Anderen[107]) verhält es sich ebenso.[108])

Unbedingt.

24. Gut denn. Wäre nunmehr nicht zu prüfen, welche Folgen sich ergeben, wenn das Eins nicht ist?[109])

Allerdings.

Wie hat man nun diese Voraussetzung zu verstehen „wenn Eins nicht ist"? Unterscheidet sie sich nicht von dieser: „wenn Nichteins nicht ist"?[110])

Allerdings unterscheidet sie sich.

Unterscheidet sie sich bloß, oder stehen beide Sätze „wenn Nichteins nicht ist" und „wenn Eins nicht ist" nicht in vollem Gegensatz zueinander?

In vollem Gegensatz.

Wenn einer nun sagte: „wenn Größe nicht ist" oder „wenn Kleinheit nicht ist" oder sonst etwas dergleichen, würde er dann in jedem vorkommenden Falle das Nichtseiende nur als etwas Verschiedenes bezeichnen?

Allerdings.

Wenn es also in unserem Falle heißt „wenn Eins nicht ist", so ist damit gemeint, daß das Nichtseiende etwas von dem Anderen Verschiedenes ist; und wir verstehen doch, was er damit meint.

Allerdings.

Mithin sagt er erstlich etwas Verständliches, sodann etwas von dem Anderen Verschiedenes, wenn er das Wort „Eins" ausspricht, gleichviel ob er ihm das Sein beilegt oder das Nichtsein; denn auch im Falle der Aussage des Nichtseins wird der Gegenstand erkannt und zwar als ein solcher, der von dem Anderen verschieden ist.

Notwendig.

Es ist also gleich von Beginn an die Frage so zu fassen: Wenn Eins nicht ist, was muß es dann sein?

Erstens muß ihm, wie ersichtlich, Erkennbarkeit beigelegt werden, denn sonst würde ja gar nicht einmal erkannt werden, was überhaupt gemeint ist, wenn man sagt: „wenn Eins nicht ist".

Richtig.

Und weiter auch, daß das Andere von ihm verschieden ist; denn sonst könnte es selbst ja nicht als verschieden von dem Anderen bezeichnet werden.

Allerdings.

Also außer der Erkennbarkeit kommt ihm auch die Verschiedenheit zu. Denn wenn man das Eins als verschieden von dem Anderen bezeichnet, so meint man damit doch nicht das Andere, sondern die Verschiedenheit jenes (des Eins).[111])

Offenbar.

Und auch an dem Jenes und dem Etwas und dem Dieses und Diesem und Derer, kurz an allem Derartigen hat das nichtseiende Eins teil; denn das Eins könnte überhaupt in der Rede gar nicht angewendet werden und ebensowenig das vom Eins Verschiedene, und es könnte ihnen nichts zukommen oder angehören, noch von ihm etwas ausgesagt werden, wenn es nicht an dem „Etwas" teilhätte und all dem Aufgezählten.

Richtig.

Das Sein kann freilich dem Eins nicht beigelegt werden, wenn es nicht ist, aber teilhaben kann es an
St. vielem[112]); daran hindert nicht nur nichts, sondern es ist sogar notwendig, wenn anders eben jenes Eins[113]) nicht ist, und auch nicht ein anderes. Wenn aber weder das Eins schlechthin noch jenes (relative) Eins nicht ist, sondern von irgendeiner anderen Sache die Rede ist, dann hört der Gebrauch der Worte überhaupt auf; wenn es aber jenes Eins und kein anderes ist, das als nicht seiend vorausgesetzt wird, so muß es sowohl an dem „Jenes" wie an vielem anderen teilhaben.

Ja, in der Tat.

Also auch Unähnlichkeit gegen das Andere kommt

ihm zu, denn das Andere, als verschieden von dem Eins, ist doch auch verschiedenartig.

Ja.

Was aber verschiedenartig ist, ist doch auch andersartig.

Natürlich.

Das Andersartige ist aber doch unähnlich.

Allerdings.

Wenn es also dem Eins unähnlich ist, so ist offenbar das Unähnliche dem Unähnlichen unähnlich.

Offenbar.

Dann kommt also auch dem Eins Unähnlichkeit zu, gemäß deren das Andere ihm unähnlich ist.

Allem Anschein nach.

Kommt ihm aber Unähnlichkeit mit dem Anderen zu, muß ihm dann nicht Ähnlichkeit mit sich selbst zukommen?

Wieso?

Gesetzt, das Eins wäre dem Eins unähnlich, so wäre nicht mehr von so etwas wie dem Eins die Rede, und die Voraussetzung ginge dann nicht mehr auf das Eins sondern auf etwas anderes als das Eins.

Allerdings.

Das ist aber unstatthaft.

Gewiß.

Somit muß das Eins sich selbst ähnlich sein.

Das muß es.

Aber auch nicht gleich groß ist es mit dem Anderen. Denn wäre es gleich groß, so käme ihm ja erstens schon ein Sein zu[114]) und zweitens wäre es ihm auch ähnlich auf Grund der Gleichheit. Dies ist aber beides unmöglich, wenn anders Eins nicht ist.

Ja, unmöglich.

Da es aber dem Anderen nicht gleich ist, muß dann nicht auch das Andere ihm nicht gleich sein?

Notwendig.

Was aber nicht gleich ist, ist doch ungleich?

Ja.

Ist das Ungleiche aber nicht dem Ungleichen ungleich?

Selbstverständlich.

Also hat das Eins auch teil an der Ungleichheit, gemäß deren das Andere ihm ungleich ist. Nicht wahr?

Allerdings.

Die Ungleichheit aber schließt die Größe und Kleinheit in sich.

So ist es.

Also auch Größe und Kleinheit kommt dem so beschaffenen Eins zu.

So scheint es.

Größe und Kleinheit haben aber doch stets einen Abstand voneinander.

Gewiß.

Sie haben also stets etwas zwischen sich.

Allerdings.

Was kann nun anderes zwischen ihnen sein als die Gleichheit? Oder was sonst?

Nichts, sondern nur diese.

Was also Größe und Kleinheit hat, das hat auch Gleichheit, die ja zwischen ihnen liegt.

Offenbar.

Das nichtseiende Eins also hat, allem Anschein nach, auch teil an Gleichheit, Größe und Kleinheit.

Allem Anschein nach.

Aber auch am Sein muß es in gewisser Beziehung Anteil haben.

Inwiefern?

Es muß sich doch so verhalten, wie wir sagen. Denn verhielte es sich nicht so, dann würden wir nicht die Wahrheit aussagen mit unserem Satze, daß das Eins nicht sei[115]); sagen wir aber die Wahrheit damit aus, so ist das Ausgesagte auch ein Seiendes. Oder wäre dem nicht so?

Doch.

Nun behaupten wir aber doch die Wahrheit zu sagen[116]), mithin müssen wir auch sagen, daß wir 162 s
Seiendes behaupten.

Notwendig.

Es ist also allem Anschein nach das Eins etwas Nichtseiendes. Denn wäre es nicht nichtseiend, sondern gäbe es auch nur das Geringste von seinem Sein in Beziehung auf das Nichtsein auf, so müßte es sofort ein Seiendes werden.

Unbedingt.

Es muß also als Band[117]) seines Nichtseins das Sein des Nichtseins haben, wenn es wirklich nicht sein soll, geradeso wie das Seiende zum Band seines Seins das Nichtsein des Nichtseienden haben muß, um ein vollkommenes Sein zu haben. Denn eine stärkere Bürgschaft für das Sein des Seienden und für das Nichtsein des Nichtseienden kann es nicht geben als die, daß einerseits das Seiende teilhat an dem Sein des Wirklichseins und an dem Nichtsein des Nichtwirklichseins, wenn es in vollem Maße sein soll, anderseits das Nichtseiende an dem Nichtsein des Nichtwirklichseins und an dem Sein des Wirklichnichtseins, wenn auch das Nichtseiende in vollem Maße nicht sein soll.

Sehr wahr.

Da also das Seiende an dem Nichtsein und das Nichtseiende an dem Sein teilhat, so hat auch das Eins, weil es ja nicht ist, notwendig am Sein teil mit Rücksicht auf sein Nichtsein.[118])

Notwendig.

Also auch Sein zeigt sich am Eins, wenn es nicht ist.

Allem Anschein nach.

Und also doch wohl auch Nichtsein, wenn es doch eben nicht ist.

Zweifellos.

Kann nun, was sich irgendwie verhält, sich auch

nicht so verhalten, ohne eine Umwandlung durchzumachen, die es aus dem ersteren Zustand herausführt?

Unmöglich.

Alles Derartige also, was einen Gegensatz der Beschaffenheiten zeigt, weist auf eine Umwandlung hin.

Zweifellos.

Umwandlung ist aber doch Bewegung, oder was sonst?

Bewegung.

Erwies sich nun das Eins nicht als seiend und nichtseiend?[119])

Ja.

Es verhält sich also offenbar so und auch nicht so.

Allem Anschein nach.

Offenbar bewegt sich also auch das nichtseiende Eins, da es ja doch eine Umwandlung aus dem Sein in das Nichtsein erfährt.

So scheint es.

Allein, wenn es doch nirgendwo im Reiche des Seienden ist, wie es ja der Fall ist, wenn anders es nicht ist, kann es doch auch nicht von einem Platze an einen anderen übertreten.[120])

Wie sollte es das auch?

Also durch Ortswechsel wenigstens bewegt es sich nicht.

Nein.

Aber auch an demselben Platze kann es sich nicht im Kreise herumdrehen, denn nirgends berührt es sich mit dem Einerlei, denn das Einerlei ist ein Seiendes; das Nichtseiende kann sich aber nicht in irgendwelchem Seienden befinden.

Das wäre allerdings unmöglich.

Mithin kann sich das Eins, wenigstens wenn es nicht ist, nicht herumdrehen in etwas, in dem es nicht ist.

Gewiß nicht.

Und auch eine Veränderung[121]) in bezug auf sich selbst erfährt das Eins nicht, weder das seiende noch das

nichtseiende. Denn es wäre ja dann nicht mehr die Rede von dem Eins, wenn es an sich selbst eine Veränderung erführe, sondern von irgendeinem anderen.

Richtig.

Wenn es sich aber weder verändert noch an derselben Stelle umdreht noch seinen Platz wechselt, kann es sich dann überhaupt irgendwie bewegen?

Wie wäre das möglich?

Was sich aber nicht bewegt, das muß ruhen, und was ruht, muß stillstehen.

Notwendig.

Das Eins also, so scheint es, wenn es nicht ist, ist sowohl in Ruhe wie in Bewegung.

So scheint es.

Aber nun muß es sich doch, wenn anders es sich bewegt, auch unbedingt verändern[122]); denn inwiefern sich etwas bewegt, insofern verhält es sich nicht mehr 163
ebenso wie es sich verhielt, sondern anders.

Allerdings.

Wenn sich das Eins also bewegt, so verändert es sich auch.

Ja.

Wird es aber in keiner Weise bewegt, so verändert es sich auch in keiner Weise.[123])

Nein.

Insofern also das nichtseiende Eins sich bewegt, verändert es sich; insofern es sich aber nicht bewegt, verändert es sich nicht.

Nein.

Das Eins also, wenn es nicht ist, verändert sich und verändert sich auch wieder nicht.

Allem Anschein nach.

Was sich aber verändert, muß das nicht notwendig ein Anderes werden als vorher und muß es nicht in bezug auf seinen früheren Zustand vergehen, während das, was sich nicht verändert, weder entsteht noch vergeht?[124])

Notwendig.

Auch das Eins also, wenn es nicht ist, entsteht und vergeht, wenn es sich verändert; verändert es sich aber nicht, so entsteht es weder noch vergeht es. Und so entsteht und vergeht denn das nichtseiende Eins, und entsteht und vergeht doch anderseits auch wieder nicht.

Allerdings.

25. Gehen wir nun abermals auf den Anfang zurück und sehen zu, ob sich uns die Sache ebenso darstellen wird wie jetzt oder anders.

Ja, das empfiehlt sich.

Wenn also das Eins nicht ist — sagen wir —, was muß sich dann in bezug darauf ergeben?

Ja, so sagen wir.

Wenn wir aber sagen, „es ist nicht", so bedeutet dieses doch für das, dem wir das Nichtsein zusprechen, nichts anderes als die Abwesenheit des Seins.

Nichts anderes.

Wenn wir also sagen „etwas ist nicht", sagen wir dann, daß es in gewisser Beziehung nicht sei, in anderer aber sei? Oder bedeutet dieses „Ist nicht", wenn man es ausspricht, nicht schlankweg, daß das Nichtseiende schlechthin nicht ist und in keiner Weise am Sein teilhat?

So schlankweg wie nur möglich.

So kann also das Nichtseiende weder sein noch sonstwie irgend teilhaben am Sein.

Gewiß nicht.

Das Entstehen und Vergehen aber ist doch, wie sich ergab[125]), nichts anderes, als Anteil erhalten am Sein hinsichtlich des ersteren, und des Seins verlustig gehen hinsichtlich des letzteren.

Nichts anderes.

Was aber in keiner Weise daran Anteil hat, das kann weder Anteil daran erlangen[126]) noch seiner verlustig gehen.

Unmöglich.

Das Eins also kann, da es ja in keiner Weise ist,

auch in keiner Weise des Seins weder habhaft noch verlustig noch teilhaftig werden.

Begreiflicherweise.

Mithin vergeht das nichtseiende Eins auch nicht und entsteht nicht, da es ja eben in keiner Weise am Sein teilhat.

Nein, wie es scheint.

Also verändert es sich auch in keiner Weise, denn, wenn es dem ausgesetzt wäre, so würde es auch entstehen und vergehen.

Richtig.

Wenn es sich aber nicht verändert, ist es dann nicht notwendig auch von der Bewegung ausgeschlossen?[127])

Notwendig.

Aber auch das Stillstehen werden wir doch dem, was nirgends ist, nicht zusprechen. Denn was stillsteht, muß immer in demselbigen Etwas sein.

Wie sollte es nicht?

So müssen wir denn auch wiederum von dem Nichtseienden sagen, daß es weder je stillsteht noch sich bewegt.

Allerdings.

Aber es kommt ihm auch nichts von dem Seienden zu. Denn hätte es an diesem als Seiendem teil, so hätte es auch an dem Sein teil.

Offenbar. 164

Also hat es auch weder Größe noch Kleinheit noch Gleichheit.

Nein.

Auch nicht Ähnlichkeit oder Verschiedenartigkeit weder im Verhältnis zu sich selbst noch zu dem Anderen kommt ihm zu.

Nein, wie es scheint.

Und weiter. Kann das Andere in irgendwelchem Verhältnis mit ihm stehen, wenn ihm gar nichts zukommen soll?

Unmöglich.

Mithin ist das Andere ihm weder ähnlich noch unähnlich, weder einerlei mit ihm noch verschieden von ihm.

Gewiß.

Und weiter. Das „Von jenem" oder das „Für jenen" oder das „Etwas" oder „Dieses" oder „Dessen" oder „Eines anderen" oder „Einem anderen", oder das Einst, Dereinst, Jetzt, oder Erkenntnis, Meinung, Wahrnehmung, Aussage, Name oder überhaupt irgend etwas von dem Seienden — kann das dem Nichtseienden zukommen?

Unmöglich.

So hat das nichtseiende Eins überhaupt keinerlei Beziehungen.

Allerdings, keinerlei Beziehungen, wie es scheint.

26. Weiter wollen wir nun erörtern, was für das Andere aus der Voraussetzung folgt, daß das Eins nicht ist.

Das wollen wir.

Ein anderes muß es doch wohl sein; denn wäre es überhaupt nicht ein Anderes, so könnte von dem Anderen gar nicht die Rede sein.

Allerdings.

Wenn aber von dem Anderen die Rede ist, so ist dies Andere auch verschieden. Oder gelten die Ausdrücke „das Andere" und „das Verschiedene" nicht für die nämliche Sache?

Gewiß.

Das Verschiedene aber — so behaupten wir doch[128]) — ist doch verschieden von etwas und das Andere anders als etwas?

Ja.

Also muß auch dem Anderen, wenn es eben ein Anderes sein soll, irgend etwas gegenüberstehen, im Vergleich zu dem es anders ist.

Notwendig.

Was wäre das nun also? im Vergleich mit dem Eins kann es doch nicht anders sein, denn dies ist ja überhaupt nicht.[129])

Allerdings.

Also im Vergleich miteinander unter sich; denn diese Möglichkeit besteht noch, es müßte denn etwa anders sein sollen als nichts.

Richtig.

Dies Anderssein des Besonderen gegeneinander kann also nur nach Vielheiten statthaben, denn nach Einheiten ist es unmöglich, wenn es kein Eins gibt. Vielmehr ist anzunehmen, daß jede einzelne Masse desselben eine unbegrenzte Vielheit bildet und mag man auch das scheinbar kleinste Stückchen davon aufs Korn nehmen, so ergeht es einem damit doch wie beim Traum im Schlafe: statt des Einen, das es zu sein schien, stellt es sich plötzlich als Vieles und statt des Kleinsten als ganz überragend groß dar im Vergleich zu den Teilchen, in die es immer wieder zerstückt und zerpflückt wird.

Sehr richtig.

So wären es denn solche Massen, nach denen das Andere gegeneinander anders ist, wenn es Anderes ist, ohne daß es ein Eins gibt.

Allerdings.

Solcher Massen wird es doch nun viele geben und jede wird als Eine erscheinen ohne es doch zu sein, wenn es eben kein Eins gibt.

Das wird der Fall sein.

Und auch eine Zahl derselben wird es zu geben scheinen[130]), wenn anders jede Masse als eine erscheint und es deren viele gibt.

Gewiß.

Und ein Teil davon erscheint als gerade, der andere als ungerade Zahl, ohne daß es diese doch wirklich gibt, wenn anders es kein Eins gibt.

Allerdings.

Und auch ein Kleinstes — so behaupten wir[131]) — wird es unter ihnen zu geben scheinen; doch eben dieses erweist sich wieder als Vieles und Großes gegen jedes 165

weitere von den Gliedern, in welche die Vielheit als in immer kleinere zerlegt wird.

Zweifellos.

Und doch wird auch jede Masse gleich groß zu sein scheinen mit den vielen und kleinen Stücken. Denn es könnte nicht aus dem Größeren in das Kleinere scheinbar übergehen, ohne sich zuvor durch das Dazwischenliegende scheinbar hindurchzubewegen; dies Mittlere wäre aber doch eben der Schein der Gleichheit.

Wahrscheinlich.

Wird sie nicht auch sowohl gegen jede andere Masse als auch gegen sich selbst begrenzt zu sein scheinen, während sie weder Anfang noch Ende noch Mitte hat?

Inwiefern denn?

Weil, sobald man etwas von ihnen als zu den genannten Begriffen gehörig mit dem Gedanken erfaßt, stets vor dem Anfang ein noch früherer Anfang und nach dem Ende ein noch späteres Ende auftaucht, und in der Mitte ein anderes, was noch mehr in der Mitte und noch kleiner ist; denn man kann kein einziges davon als Einheit erfassen, da es ja ein Eins nicht gibt.

Sehr wahr.

Alles Seiende also, was man mit dem Gedanken erfaßt, wird, so will es mir scheinen, notwendig völlig zerstückelt und zerpflückt; denn es wird nur eine Masse ohne Einheit erfaßt.

Allerdings.

Ein solches Gebilde also wird aus der Ferne dem unsicheren Blicke unvermeidlich als Einheit erscheinen, aus der Nähe dagegen wird bei denkender Betrachtung jedes einzelne als unbegrenzte Vielheit erscheinen, sofern es des Eins bar und ledig ist, das es ja nicht gibt.

Ja, ganz unbedingt.

So muß denn alles Andere als unbegrenzt und doch auch wieder als begrenzt, als Eins und als Vieles erscheinen, wenn das Eins nicht ist, wohl aber das Andere außer dem Eins.

Das muß es.

Und auch als ähnlich und unähnlich wird es doch erscheinen?

Inwiefern?

Es wird wie bei Betrachtung eines perspektivischen Gemäldes[132]) dem Fernstehenden sich alles als zur Einheit zusammenstimmend darstellen und den Eindruck machen als gehöre es als gleichartig und ähnlich zueinander.[133])

Allerdings.

Wer aber näher herantritt, dem wird es sich als Vieles und Verschiedenes und durch den Eindruck der Verschiedenheit als verschiedenartig und sich selbst unähnlich darstellen.

So ist es.

So erscheinen denn unvermeidlich diese Massen sowohl ähnlich wie unähnlich, sowohl jede sich selbst wie alle untereinander.

Ganz entschieden.

Also auch als einerlei müssen sie erscheinen und als verschieden voneinander, als in Berührung und in Trennung voneinander, als allen Arten von Bewegung zugänglich und als ruhend in jedem möglichen Sinne, als entstehend und vergehend und als keines von beiden, kurz als alles dergleichen, was aufzuzählen uns nicht schwer fallen würde. Alles dies würde sich ergeben, wenn Vieles ist, ohne daß es ein Eins gibt.

Sehr wahr.

27. Noch einmal laß uns nun auf den Anfang zurückgehen, also auf die Voraussetzung, daß das Eins nicht ist, und erörtern, was sich dann für das Andere außer dem Eins ergibt.

Ja, dem Vorschlage stimme ich zu.

Eins wird doch das Andere dann nicht sein.

Wie sollte es?

Aber auch nicht Vieles. Denn in der Vielheit steckt

auch die Einheit; denn wenn nichts von ihnen Eins ist, so ist alles nichts, so daß es auch nicht Vieles sein kann.[134])

Richtig.

Ist nun das Eins nicht in dem Anderen, so ist das Andere weder Vieles noch Eins.

Allerdings.

3 St. Und es erscheint auch nicht als Eins oder Vieles.

Warum denn?

Weil das Andere mit dem Nichtseienden nicht in der mindesten Gemeinschaft steht und das Nichtseiende in keiner Weise irgendeinem Anderen beiwohnen kann. Denn das Nichtseiende hat keine Teile.[135])

Richtig.

Also auch keine Meinung von dem Nichtseienden wird dem Anderen beiwohnen und kein Scheinbild von ihm, und das Nichtseiende unterliegt überhaupt keiner Beurteilung von seiten des Anderen.[136])

Gewiß nicht.

Wenn also das Eins nicht ist, so wird auch nicht irgend etwas von dem Anderen als Eins oder Vieles hingestellt; denn ohne das Eins ist die Annahme des Vielen unmöglich.

Ja, unmöglich.

Wenn also das Eins nicht ist, so ist das Andere weder Eins noch Vieles, noch wird es als solches vorgestellt.

Wohl wahr.

Also auch nicht als ähnlich und unähnlich.

Nein.

Und auch nicht als einerlei oder verschieden, auch nicht als in Berührung oder in Trennung voneinander, noch was wir sonst noch vorher als seine Erscheinungsweisen aufzählten. Von all dem ist das Andere weder etwas noch erscheint es so, wenn das Eins nicht ist.

Richtig.

Wenn wir also alles zusammenfassend sagen, wenn das Eins nicht ist, so ist überhaupt nichts, würden wir damit nicht recht haben?

Ganz unbedingt.

So sei denn dies ausgesprochen, und nicht nur dies, sondern auch das Folgende: mag das Eins nun sein oder nicht sein, so ist es selbst und das Andere, wie es sich zeigt, sowohl im Verhältnis zu sich selbst wie zueinander alles auf alle Weise und ist es auch wieder nicht, und erscheint als alles dies und erscheint auch wieder nicht so.

Sehr wahr.

Anmerkungen.

[1]) S. 51. Dieser Kephalos, der Erzähler des ganzen Gesprächs, ist nicht zu verwechseln mit dem Kephalos der Republik, dem Vater des Lysias und Polemarchos; denn als Klazomenier kann er nicht derselbe sein, wie der Syrakusaner Kephalos. Die an dem erzählten Vorgespräche beteiligten Personen sind außer Kephalos und seinen klazomenischen Genossen die aus der Republik wohlbekannten Brüder Platons Adeimantos und Glaukon sowie sein Stiefbruder Antiphon, der Wiedererzähler des Hauptgespräches. An diesem letzteren sind außer Pythodoros, dem ersten Berichterstatter über das Hauptgespräch, beteiligt Sokrates, die beiden berühmten Häupter der Eleaten Parmenides und Zenon sowie der ganz junge Aristoteles, der späterhin als einer der dreißig Tyrannen bekannt war. Pythodoros wird als Schüler des Zenon auch im ersten Alkibiades (119 A) erwähnt.

[2]) S. 51. Diese den Gegenstand in eine gewisse mythische Ferne rückende Erzählung ist wohl nur das künstlerische Mittel, dessen sich Platon bedient, um anzudeuten, was es mit dem angeblichen Gespräch des Sokrates mit den Eleaten auf sich habe: daß es nicht in das Reich der Wirklichkeit gehöre, sondern in das der Phantasie. Alle Bemühungen, die Chronologie mit der hier gegebenen Darstellung in Einklang zu bringen, erweisen sich als fruchtlos. Wenn also Soph. 217 C und Theaet. 183 D eines früheren Zusammentreffens und Gespräches des Sokrates mit Parmenides gedacht wird, so läßt das, wie schon Schleiermacher und später Campbell bemerkten, kaum eine andere Deutung zu, als daß der Parmenides schon vorgelegen habe, als diese Dialoge geschrieben wurden, die damit eben nur auf den Dialog Parmenides anspielen. Schon Athenaeus (XI, 505 F) und Macrobius weisen mit voller Bestimmtheit auf die chronologische Unmöglichkeit hin. Es war ein vergebliches Beginnen K. F. Hermanns, seine Zuflucht zu nehmen zu der Hypothese, es handle sich um eine ältere Generation der Platonischen Familie, unter Berufung auf die bekannte Tatsache der häufigen Wiederkehr von dergleichen Namen in der nämlichen Familie. Die Mißhandlung der Chronologie scheint hier mit den künstlerischen Absichten Platons ganz in Einklang zu stehen. Je größer die Zumutung war, die an die Leichtgläubigkeit des Lesers gestellt wurde, um so mehr mußte dieser sich aufgefordert fühlen, ernstlich nachzudenken, um den Sinn der Sache zu erfassen. Im übrigen vgl. die Einleitung p. 39.

[3]) S. 52. Melite war ein attischer Gau.

[4]) S. 52. Das jedes vierte Jahr gefeierte Panathenäenfest versammelte zahlreiche Fremde in Athen. Eine gute Gelegenheit,

durch Vorlesen neuer Schriften deren Kenntnis in weiten Kreisen zu verbreiten.

[5]) S. 52. Der Kerameikos war ein großer, schöner Platz nordwestlich von der Akropolis, von dem ein Teil die Begräbnisstätte für die im Kriege Gefallenen war.

[6]) S. 52. Selbst angenommen, Sokrates wäre damals etwa 15 Jahre alt gewesen — was sich mit der Rolle, die er hier spielt, durchaus nicht vereinigen läßt — führt uns diese Erzählung auf nicht zu beseitigende Widersprüche. S. Anm. 2.

[7]) S. 53. Über ihn s. Anm. 1.

[8]) S. 53. Hier handelt es sich um den Grundfehler der Zenonischen Dialektik, nämlich um die Verkennung des Unterschiedes zwischen Ding und Begriff. Wenn das Seiende (die seienden Dinge, *τὰ ὄντα*) Vieles ist, so folgt daraus, wie Zenon meint, daß das Ähnliche unähnlich sei. Hier wird das Ähnliche, das dem Seienden als Begriff übergeordnet wird (im Prädikat), wie ein Ding angesehen, dem man einen Begriff beilegt, während doch das Ähnliche selbst nur als Begriff gemeint ist. Abgesehen davon, daß es sich hier um einen bloßen Vergleichungsbegriff handelt, der zu seiner Verwendung die Angabe des *secundum quid* verlangt, hält der Satz: „Das Ähnliche ist unähnlich" eine unklare Mitte zwischen wirklichem Urteil und bloßer Vergleichungsformel. Um ein wirkliches Urteil zu sein, müßte es heißen: Jedes Ding, welches ähnlich ist (nämlich anderen Dingen derselben Art), ist auch unähnlich (nämlich den Dingen von anderer Art). Dann fällt der Widerspruch weg. Es wird hier in der Rede die grammatische Form des Satzes nicht unterschieden von der logischen Form des Urteils und darum das logische Subjekt mit dem logischen Prädikat verwechselt. Die Eleaten gehen von der Voraussetzung aus: Was wirklich ist, muß sich auch denken lassen, machen dabei aber das Denken zum einzigen Kriterium der Wirklichkeit, indem sie von dem Gegebensein in der Anschauung ganz absehen. Das bloße Denken ist ihnen gleichbedeutend mit *Erdenken*. Also nur das, was man durch bloßes Denken sich vorstellt, ist ihnen wirklich. Wirklichkeit und reine Denkbarkeit fallen ihnen zusammen. Damit ließ sich die Stetigkeit der reinen Anschauung und die Mannigfaltigkeit der Sinnenwelt nicht vereinigen.

[9]) S. 53. Es hat nicht an Kritikern gefehlt, die das Wort *γράμμα* in der Bedeutung „Buch", wie es hier sich vorfindet, zu den Anzeichen der angeblichen Unechtheit unseres Dialogs rechneten, da es, wie sie sagen, nur in der späteren Gräzität so vorkomme. Man vergleiche indes Stellen wie Xen. Mem. IV, 2, 8: *πολλὰ γράμματα συνῆχας τῶν λεγομένων σοφῶν ἀνδρῶν γεγονέναι*. Hier ist doch offenbar von nichts anderem als von Büchern die Rede.

[10]) S. 53. Das Lehrgedicht des Parmenides über die Natur.

[11]) S. 54. Vgl. die Einleitung p. 27f.

[12]) S. 55. Welche Beziehung auf den Hauptteil des Dialogs in diesen Worten vermutlich liegt, ist in der Einleitung p. 37f. erörtert worden.

[13]) S. 55. Hier wird logisch zunächst ganz richtig der Fehler aufgewiesen, der dem obigen Räsonnement des Zenon zugrunde lag: Verkennung des Unterschiedes zwischen dem Begriff und den Gegen-

ständen der anschaulichen Erkenntnis. Aber indem der Begriff alsbald zur Idee hypostasiert wird, stellen sich alle die Schwierigkeiten ein, welche von der Platonischen Ideenlehre unzertrennlich sind, deren teilweise Unüberwindlichkeit indes in Platons Augen an der Richtigkeit der Sache nichts ändert (vgl. Phaed. 100 D). Die Hypostasierung der Begriffe, ihre Erhebung zur Wesenhaftigkeit, läßt kein klares und befriedigendes Verhältnis zur Sinnenwelt zu. Ihre Verbindung mit der Vielheit der Sinnendinge kann, wie es scheint, ohne eine sei es Vervielfältigung sei es Zerteilung der Idee nicht vor sich gehen: sie verträgt sich nicht mit ihrer wesenhaften Einheit, versetzt sie vielmehr gewissermaßen wieder zurück in die Sphäre der Begriffe. Der Begriff nämlich, ein bloßes Gedankending und Hilfsmittel unseres Denkens, ist keine wesenhafte, sondern eine bloß analytische Einheit, d. h. Einerleiheit; er ist die herausgehobene gleiche Teilvorstellung aus vielen Einzelerkenntnissen. Entstanden durch Abstraktion (Absonderung), ist er ein gleichsam frei schwebendes Eigentum unseres Geistes, dem das Merkmal der Wiederverbindbarkeit mit den Gegenständen der Anschauung durch die Art seiner Geburt gleich mit in die Wiege gelegt ist. Bei ihm kann also von einer Zerstückelung nicht die Rede sein wie bei der Idee; denn er hat ja keine wesenhafte Einheit wie diese. Die Verbindung der Ideen mit den Sinnendingen stellt sich demnach als eine Art Rückfall in die Natur dessen dar, woraus sie entstanden sind, in die Natur der Begriffe, und zwar war dies ein unvermeidlicher Rückfall.

[14]) S. 56. Ganz in dem nämlichen Sinne spricht sich über die Bedeutung des Einen und Vielen als Aussage im Urteil Platon auch aus im Philebos (14 E) und Sophistes (251 A f.).

[15]) S. 56. Daraus läßt sich entnehmen, daß der Dialog Parmenides **vor** dem Sophistes anzusetzen ist; denn die Lehre von der Gemeinschaft der Geschlechtsbegriffe (*κοινωνία τῶν γενῶν*), die Soph. 252 A ff. aufgestellt wird, wird an unserer Stelle als eine erst noch zu erwartende hingestellt.

[16]) S. 56. Strenggenommen müßte es statt „sagte Pythodoros“ (*ἔφη ὁ Πυθόδωρος*) heißen: „habe Pythodoros gesagt“ (*φάναι τὸν Πυθ.*), denn nicht Pythodoros ist der Erzähler, sondern Antiphon. Aber offenbar ward es dem Platon lästig, dies Sachverhältnis in der Darstellung überall genau festzuhalten und zum Ausdruck zu bringen. So auch schon vorher 127 D.

[17]) S. 58. Ein Überblick über die Schriften Platons in ihrer wahrscheinlichen Zeitfolge läßt bald erkennen, daß er für seinen Glauben an eine Ideenwelt die ersten Anregungen von seiten der Ethik empfangen hat: Die Untersuchungen über das Wesen des Gerechten, Schönen und Guten sind es in der Tat, die, wie im unmittelbar Vorhergehenden (130 B) angedeutet, ihm den Weg in das Ideenreich geöffnet haben. Was die Gegenstände der materiellen Welt anlangt, so ist es gewiß mehr die bloße logische Konsequenz als die unmittelbar sachliche Betrachtung gewesen, die ihm die Annahme von Ideen als geboten erscheinen ließ. Es hat ihm gewiß nicht geringe Überwindung gekostet auch die niedrigsten und widrigsten Erscheinungen der Sinnenwelt auf göttliche Urbilder zurückzuführen. Daß sein Standpunkt in dieser Beziehung manchen Schwankungen und Wand-

lungen unterworfen war, geht auch aus gewissen Äußerungen des Aristoteles hervor (Met. I, 991 b 6. XII, 1070 a 13 ff.).

[18]) S. 59. Vgl. Anm. 15.

[19]) S. 59. Hierzu vgl. die ähnliche Betrachtung 149 E bis 150 C. Die Anwendung von quantitativen Bestimmungen auf geistige Wesenheiten wie es die Ideen sind, mußte notwendig auf Absurditäten führen. Die Idee der Größe ist selbst keine Größe, sondern eine als einfaches Wesen gedachte Qualität.

[20]) S. 59. Das Hinzutreten der Kleinheit (der Idee des Kleinen) kann nämlich doch nur den Sinn haben, daß der betreffende Sinnengegenstand dadurch kleiner wird. Wie kann aber etwas kleiner werden, wenn sich etwas anderes mit ihm zusammenschließt? Dieser Vorgang ist doch nichts anderes als ein Zuwachs. Die Täuschung verschwindet, sobald man von der Idee, wie es sich gehört, jede Quantitätsbestimmung ausschließt.

[21]) S. 60. Hier wird psychologisch ganz richtig das *ἓν ἐπὶ πολλῶν* als Ergebnis einer Abstraktionstätigkeit des Verstandes gekennzeichnet: aus vielen einzelnen Erkenntnissen werden durch die Schemata der Einbildungskraft allgemeine Merkmale als gleiche Teilvorstellungen herausgehoben.

[22]) S. 60. Dies ist ein von Aristoteles in der Widerlegung der Platonischen Ideenlehre mehrfach hervorgehobenes Argument, das unter dem Namen des *τρίτος ἄνθρωπος* (der dritte Mensch) bekannt ist. Vgl. Arist. Met. 990 b 17. 1039 a 2. 1059 b 8. 1079 a 13. Soph. el. 178 b 36 ff. Frg. 1509 b 23. Es ergibt sich hier nämlich ein *regressus in infinitum*, denn auch für den dritten Menschen und den Idealmenschen muß es wieder ein Musterbild geben. Der Urheber dieses Argumentes ist nicht Aristoteles, sondern der Sophist Polyxenos, ein Schüler des Bryson und Anhänger der Megariker. Vgl. die Einleitung p. 24 f.

[23]) S. 60. Das ist eine bloße Verlegenheitsauskunft. Denn ernstlich gemeint, würde diese Annahme die Ideen desjenigen Merkmals berauben, das sie vor allem auszeichnet, nämlich ihrer Wesenhaftigkeit. Sie würden eben nichts weiter sein als Gedankendinge, mit anderen Worten: bloße Begriffe. Aber auch die Entgegnung des Parmenides führt nicht zum Ziele: etwas, worauf sich die Begriffe beziehen, gibt es allerdings, doch ist dies nicht eine Einheit, sondern eine Vielheit von Gegenständen, d. h. die gleichartigen Einzeldinge der Anschauung, aus deren Wahrnehmung der Begriff hervorgegangen ist, und mit denen er sich im Urteil wieder vereinigt. Die Widerlegung des Parmenides beruht auf einer falschen Auslegung des mehrdeutigen Wortes „teilhaben“. Es scheint nämlich, als setze dies Wort in bezug auf das, woran etwas teilhat, die Abgabe eines Teiles seiner selbst an den empfangenden Teil voraus, analog dem Teilhaben an körperlichen Gegenständen. Was also an einem geistigen Dinge teilhat, soll dadurch selbst zum geistigen Ding werden. Allein hier handelt es sich der Voraussetzung nach gar nicht mehr um ein für sich bestehendes geistiges Ding (wie es die eigentliche Idee ist), sondern bloß um ein Gedankending in uns, das nichts anderes sein kann als ein Begriff, d. h. ein Merkmal, das vielen Dingen zugleich zukommt.

[24]) S. 62. Hier haben wir wieder das oben (Anm. 22) besprochene Argument des sog. *τρίτος ἄνθρωπος*. Vgl. dazu Einleitung p. 24f. 33f.

[25]) S. 62. Griechisch: *ὁ ἀμφισβητῶν*, das nach Heindorfs richtiger Erklärung (*is qui contendit, ne cognosci quidem haec posse*) den bezeichnet, welcher die Erkennbarkeit der Idee in ihrem Gegensatz zur Erscheinungswelt überhaupt leugnet. Ist dieser Gegner nämlich ein bloßer Rabulist, dem es nur darauf ankommt recht zu behalten ohne Respekt vor der Wahrheit als solcher, so ist eine Verständigung über die Sache überhaupt nicht möglich; denn sie erfordert selbstloses, liebevolles Eingehen auf schwierige Gedankengänge, setzt also einen hellen Kopf und guten Willen bei dem voraus, der den Belehrungen von seiten des Verfechters der Ideenlehre zugänglich sein soll. Vgl. 35 A f., wo auf diese Stelle zurückgegriffen wird.

[26]) S. 63. Hier hat die Hs T (Venetus) nicht, wie der Bodlejanus, das bloße *ἑκάστου*, sondern *αὐτοῦ ἑκάστου*. Das ist nicht schlechtweg zu verwerfen, denn *αὐτὸ ἕκαστον* ist so viel wie *ἑκάστη ἰδέα*. Vgl. *αὐτὸ ὁμοιότης* 130 A, *αὐτὸ δικαιοσύνη* Rpl. 363 A.

[27]) S. 64. Hier hätte sich Sokrates mit der Lehre von der Wiedererinnerung helfen können.

[28]) S. 66. Vgl. 133 B und Anm. 24.

[29]) S. 66. Mit dem Preisgeben der Ideen scheint auch der Gültigkeit der Begriffe das Urteil gesprochen zu sein; denn sie sind ja das *ἓν ἐπὶ πολλῶν*, das zu den Einzeldingen derselben Art in demselben Verhältnis steht wie die Ideen. Die Beseitigung der Begriffe aber wäre ein schwerer Schlag gegen Parmenides selbst. Denn ohne Begriffe gibt es keine Dialektik, d. h. keine auf bloßem Denken ruhende Erkenntnis. Will man sich zu einer solchen erheben, wie es den Eleaten unerläßlich erschien, so bedarf es einer eindringlichen Schulung des Verstandes im Gebrauche der allgemeinen Vorstellungen. Was dies besagen will, sollen die nun folgenden Ausführungen des Parmenides zeigen.

[30]) S. 67. Vgl. 129 A B.

[31]) S. 67. Vgl. 129 E.

[32]) S. 69. Ibykos, dem 6. Jahrh. v. Chr. angehörig, gebürtig aus Rhegion, war einer der angesehensten Dichter seiner sangesreichen Zeit. Das Fragment unseres Liedes, wie es sich aus den Scholien zu unserer Stelle darstellt, bildet bei Bergk, *Lyrici Gr.* das zweite Fragment.

[33]) S. 69. Vgl. 136 D.

[34]) S. 69. Daß dieser Ausdruck nicht etwa bloß dem vorhergehenden Gleichnis von dem Rosse des Ibykos seinen Ursprung verdankt, wie Ribbing I, 240 f., Anm. 491 will, sondern auch den Charakter des folgenden Gespräches als einer nicht auf volle Wissenschaftlichkeit Anspruch machenden Leistung kennzeichnen soll, geht schon daraus hervor, daß sie 135 D auch als bloße *γυμνασία* und *πλάνη* bezeichnet wird. Vgl. Einleitung p. 26. 40.

[35]) S. 69. Die Alleinslehre gehört dem Parmenides. Wenn er hier die Methode des Zenon auf seinen Grundbegriff anwendet, so geschieht dies in weit umfassenderer Weise als durch Zenon selbst,

der bloß die sophistischen Folgerungen aus der These: „Das Seiende ist Vieles“ gezogen hatte, um durch die daraus sich angeblich ergebenden Absurditäten den Satz des Parmenides von der Einheit des Seienden mittelbar zu stützen. Parmenides dagegen zeigt, daß die Zenonische Dialektik im Grunde sich selbst vernichtet, indem sie die rein begriffliche Auffassung des Seienden in ein unlösbares Gewirr von Widersprüchen verwickelt. Es bleibt kein fester Widerhalt für irgendeine Behauptung noch übrig. Jedes *δός μοι ποῦ στῶ* wird mit einem gellenden „Nein!“ erwidert; jedes Verlangen nach einem ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht erweist sich als hoffnungslos.

[36]) S. 70. Die Wahl des ganz jungen, im übrigen für die Komposition des Dialoges ganz überflüssigen Aristoteles zum Mitunterredner muß natürlich ihre technischen Gründe haben. Zunächst ist so viel klar: Sokrates taugte dazu gar nicht, da er sich nicht in die Rolle des hier geforderten bloßen Jasagers schicken konnte ohne seinem Wesen untreu zu werden. Möglich aber, daß auch noch ein anderer Umstand hereinspielte. Vielleicht nämlich lag dies Gespräch, das den zweiten Teil des Dialogs bildet, schon einige Zeit vor Entstehen des ganzen Dialogs fertig vor, aber nur für einen engeren Kreis bestimmt; vielleicht waren es nur gewisse Umstände, die den Platon zu einer Veröffentlichung und damit zur Umgestaltung zu einem in eigentlichem Sinne „Platonischen“ Dialog nötigten. Dann ist es begreiflich, daß er das Vorhandene nach Kräften zu schonen und nach einer Form suchen mußte, welche ihm dies ermöglichte. Das Nähere darüber s. in der Einleitung p. 37 ff.

[37]) S. 70. Mit diesem „habe er erwidert“ (*φάναι*), das diesen Teil, d. h. den eigentlichen Hauptteil des ganzen Dialogs einführt, ohne sich auch nur noch ein einziges Mal zu wiederholen, verschwinden nunmehr alle Merkmale der Wiedererzählung. Vgl. Einleitung p. 38.

[38]) S. 70. Wir treten nun in das Antinomiengefüge des zweiten Teiles ein, das sich in vier Hauptglieder sondert, deren jedes einer Thesisreihe immer eine Antithesisreihe entgegenstellt. Die Voraussetzung der beiden ersten Antinomien ist: „Das Eins ist“, und es werden daraus zunächst die Folgerungen für das Eins selbst gezogen, die sich nach Thesis und Antithesis einander widersprechen. Wir geben zunächst im Anschluß an unsere Beiträge z. Gesch. d. gr. Phil. eine logische Beurteilung der Thesisreihe, um daran dann noch einige Anmerkungen über Einzelheiten zu knüpfen. Die Beweisführung verläuft nach Platonischen Voraussetzungen richtig von 137 C bis 139 B, wo in Konsequenz des Satzes, daß Eins nicht Vieles sei, jede räumliche Bestimmung an dem Eins geleugnet wird. Es liegt also hier, wie mehrfach in diesem Teile, die Auffassung des Eins als des Einfachen zugrunde. Mit der weiteren Argumentation (139 B bis 139 E), durch welche die Einerleiheit und Verschiedenheit des Eins einerseits in bezug auf sich selbst anderseits im Verhältnis zu den andern Dingen geleugnet wird, geraten wir bereits in sophistische Irrgänge. Nachdem nämlich richtig gezeigt, daß das Eins nicht verschieden von sich selbst sein könne, wird die Bestimmung desselben als *ταὐτὸν ἑτέρῳ* dadurch als unmöglich erwiesen, daß, wenn es das-

selbe mit einem anderen wäre, es eben dies andere und nicht es selbst, das Eins, wäre. Dies Kunststück wird einfach zustande gebracht durch Benutzung des Doppelsinnes von *ταὐτόν*, das einmal bedeuten kann „ein und derselbe Gegenstand", zweitens aber auch „einerlei". Die letztere Bedeutung setzt eine Mehrheit von Gegenständen voraus, die untereinander verglichen werden, die erstere einen, der mit sich selbst verglichen wird. Daß hier ein Sophisma vorliegt, dessen sich der Verfasser selbst als eines solchen bewußt ist, zeigt 139 D, wo für *ταὐτόν* ausdrücklich die letztere Bedeutung „einerlei" in Anspruch genommen wird. Wenn dann drittens die Unmöglichkeit, daß das Eins verschieden sei von etwas von ihm Verschiedenem durch den Satz erwiesen wird (139 C): *οὐ γὰρ ἑνὶ προσήκει ἑτέρῳ τινὸς εἶναι, ἀλλὰ μόνῳ ἑτέρῳ ἑτέρου, ἄλλῳ δὲ οὐδενί*, so kann das nur entweder heißen: „Nur dem von einem anderen verschiedenen Gegenstande kommt es zu verschieden zu sein", oder: „Nur dem Begriffe der Verschiedenheit kommt es zu verschieden zu sein". In dem ersteren Falle hätten wir eine leere Tautologie, die ebenso unanfechtbar ist wie untauglich das zu Beweisende wirklich zu beweisen, denn warum sollte zu den von einem anderen verschiedenen Gegenständen nicht auch das Eins gehören können? Im letzteren Falle aber ergäbe sich barer Unsinn, denn man müßte danach alle Begriffe außer dem der Verschiedenheit für identisch erklären. — Für den Beweis des vierten Satzes (139 D), daß das Eins nicht einerlei mit sich selbst sein könne, wird zunächst die Verschiedenheit der Begriffe Eins und Einerlei festgestellt und daraus der Schluß gezogen, „wenn das *ἕν* dasselbe mit sich wäre, so wäre es nicht eins mit sich, also wäre es auch nicht eins". Dem liegt wieder die Verwechselung von Begriffsvergleichung und Urteil zugrunde, aber hier in einer auch für Platon unerlaubten Weise, die man kaum anders, denn als logische Taschenspielerei bezeichnen kann. Aus der nachgewiesenen Verschiedenheit der Begriffe *ἕν* und *ταὐτόν* würde allerdings folgen, daß der Satz „etwas ist *ταὐτὸν ἑαυτῷ*", nicht dasselbe besagt wie der Satz „etwas ist *ἓν ἑαυτῷ*", aber es folgt noch lange nicht daraus, daß etwas, das *ταὐτὸν ἑαυτῷ* ist, nicht auch *ἓν ἑαυτῷ* sein könne. (Zu *ἕν* mit dem Dativ s. meinen Beitr. z. Gesch. d. gr. Phil. 223 f.) Es ist nicht überflüssig zu bemerken, daß dieser Beweisführung nicht etwa das Argument zugrunde liegt, daß, wenn *ἓν ταὐτὸν ἑαυτῷ* wäre, es nicht eins sondern zwei wäre; denn dies wird erst im folgenden Abschnitt, offenbar als etwas Neues gebracht; das zeigt sich auch deutlich in dem Gang der Schlußfolgerung; denn hätte es Platon so gemeint, so hätte er nicht nötig gehabt das Zwischenglied einzuführen: *οὐχ ἓν ἑαυτῷ ἔσται* sondern gleich direkt folgern können: *οὐχ ἓν ἔσται*.

Platon hätte übrigens sich und seinen Lesern die Beweisführung nach seiner Weise für alle vier Fälle viel leichter machen können auf Grund des summarischen Nachweises, daß einerseits *ἕτερον* nicht = *ἕν*, anderseits der Begriff *ταὐτόν* nicht = *ἕν* ist; denn mag nun dem *ἕν* das *ἕτερον* oder das *ταὐτόν* — gleichviel ob *ἑαυτῷ* oder *τοῖς ἄλλοις* — beigelegt werden, immer wird dadurch dem *ἕν* eine von ihm selbst verschiedene Bestimmung beigelegt, es ist also nicht mehr eins. Aber es geht, wie sich noch weiter zeigen wird, durch die

ganze Abhandlung sichtlich das Streben jedes einzelne Glied womöglich von einem besonderen Gesichtspunkt aus zu erweisen.

Die folgende Beweisreihe 139 E bis 140 B über Ähnlichkeit und Unähnlichkeit des Eins beruht auf der eben angegebenen Unterscheidung des *ἕν* von *ταὐτόν* und *ἕτερον*; vom Platonischen Standpunkte aus läßt sich gegen sie nichts einwenden.

Auch die sich anschließende Reihe 140 B ff. über das *ἴσον* und *ἄνισον* verläuft von Platonischen Voraussetzungen aus richtig; nur hat sich der Verfasser die Sache unnötig weitläufig und schwierig gemacht, vielleicht nur, um die für jene Zeit gewiß neue und scharfsinnige Unterscheidung zwischen kommensurabelen und inkommensurabelen Größen anbringen zu können. Denn der Beweis hätte auf sehr einfache Weise so geführt werden können: Die Bestimmungen *ἴσον* und *ἄνισον* beziehen sich immer auf Größenverhältnisse und setzen ein Maß voraus; jedes Maß läßt sich aber, als ein Ausgedehntes, wieder teilen usf.; wenn es aber teilbar ist, so ist es nicht eins. Mit diesem von der unendlichen Teilbarkeit der räumlichen Größen hergenommenen Argument, das Platon im Verlauf der Abhandlung wiederholt verwendet, wäre er auch hier vollständig ausgekommen.

Auf Grund des im Vorhergehenden erwiesenen Satzes, daß das Eins an der Gleichheit und Ungleichheit nicht teilhabe, wird im nächsten Abschnitt 140 E ff. gezeigt, daß dasselbe weder gleich alt sein könne mit irgend etwas — es selbst mit eingeschlossen — noch älter oder jünger werden könne, woran sich weiter der Beweis schließt, daß das Eins überhaupt in der Zeit nicht sein könne. Um dies letztere zu beweisen, ist es nötig zu zeigen, daß alles was in der Zeit ist einerseits *πρεσβύτερον* und *νεώτερον ἑαυτοῦ* werden, anderseits auch *τὸν ἴσον χρόνον ἑαυτῷ* haben müsse. Denn da diese Bestimmungen dem Eins nach dem Vorhergehenden nicht zukommen, so wäre mit dem Erweis des fraglichen Satzes auch die Unmöglichkeit eines zeitlichen Seins des Eins dargetan. Hier wird nun die letztere Bestimmung, *τὸν ἴσον χρόνον ἑαυτῷ ἔχειν*, als selbstverständlich 141 C sofort eingeräumt. Verwickelter liegt die Sache bei den beiden ersten, eng zusammengehörigen Bestimmungen, deren sinnreiche Behandlung ein recht artiges Sophisma darstellt, das mir eine etwas eingehende Betrachtung schon deshalb zu verdienen scheint, weil ich nirgends eine Erläuterung dazu gegeben finde. Wie kommt Platon zu der Behauptung, wenn etwas älter werde, müsse es auch jünger werden? Im Grunde beruht das Sophisma auf der geschickten und konsequent durchgeführten Ausnutzung eines den Griechen eigentümlichen Sprachgebrauchs, demzufolge nach dem Komparativ die Genetive der *pronomina reciproca* *ἐμαυτοῦ* usw. stehen und ein und dasselbe Subjekt in Ansehung seiner verschiedenen Zustände zu verschiedenen Zeiten mit sich selbst verglichen wird, wie Thukydides von den Athenern sagt: *δυνατώτεροι αὐτοὶ αὑτῶν ἐγίγνοντο* (vgl. dazu auch Plat. Legg. IV, 715 D E: *νέος ὢν πᾶς ἄνθρωπος τὰ τοιαῦτα ἀμβλύτατα αὐτὸς αὑτοῦ ὁρᾷ, γέρων δὲ ὀξύτατα* und was Symp. 207 D E in diesem Sinne gesagt wird). Diese den Griechen ganz geläufige Ausdrucksweise birgt eine logische Ungenauigkeit in sich. Die Wendung *πρεσβύτερον ἑαυτοῦ γίγνεσθαι* bedeutet den Griechen eigentlich

weiter nichts als „älter werden"; nimmt man sie aber wörtlich, so würde sie von dem Gegenstand, auf den sie angewendet wird, aussagen, daß derselbe älter wird als er selbst, während er doch nur älter werden kann als er war. Es kann ein Gegenstand nicht mit sich selbst als Ganzem, sondern es können nur die einzelnen Momente seiner Entwickelung untereinander verglichen werden. Ich kann sagen: Jetzt ist etwas älter als es im vorhergehenden Moment war. Betrachte ich aber nun die Sache als im Fluß begriffen und setze für den vorhergehenden Zustand das Ding als Ganzes, so erhalte ich den obigen Ausdruck. Mit demselben Rechte aber kann ich sagen: *νεώτερον ἑαυτοῦ γίγνεσθαι.* Denn gehe ich aus von dem richtigen Satze: Jetzt ist etwas jünger als es im nächsten Momente sein wird, so kann ich zunächst hier ohne irgendwie größere Willkür als im vorigen Fall, wo es für den vorhergehenden Zustand geschah, den unmittelbar folgenden Zustand des Dinges als das Ding selbst im ganzen setzen und demnach sagen: *νεώτερόν ἐστι ἑαυτοῦ.* Weiter aber kann ich nun auch hier die Übergangsmomente nicht mehr als diskrete Teile sondern als im Fluß begriffen denken. Dann darf ich nicht mehr sagen: *νεώτερόν ἐστιν ἑαυτοῦ,* sondern *νεώτερον γίγνεται ἑαυτοῦ,* womit wir bei der obigen Wendung angelangt sind. Sie ist also an sich gerade so berechtigt wie die erstere und bildet die notwendige Ergänzung zu ihr. Aus der einen folgt die andere unmittelbar.

Nach diesem Rezept könnte man, nebenbei bemerkt, sehr leicht zeigen, daß ein Fluß zugleich vorwärts und rückwärts fließt. Denn das fließende Wasser muß immer *πορρωτέρω ἑαυτοῦ γίγνεσθαι* von der Quelle ab gerechnet; wenn es aber *πορρωτέρω ἑαυτοῦ γίγνεται,* so muß es nach obigem auch *ἐγγύτερον ἑαυτοῦ γίγνεσθαι* — natürlich wieder von der Quelle ab gerechnet — d. h. rückwärts fließen.

Man wird diesem dialektischen Haupttrumpf, wie er hier ausgespielt wird, die Anerkennung nicht versagen, daß er ein recht artiges Taschenspielerkunststück darstellt. Daß er aber auch im Sinne des Platon selbst nichts anderes ist, zeigt schlagend der Vergleich mit einer Stelle des Dialogs Charmides. Im letzten Teile dieses Dialogs, wo Platon auf das Wissen vom Wissen zu sprechen kommt, zeigt er, daß Begriffe, die nicht für sich allein eine vollständige Vorstellung ausmachen sondern, um einen Sinn zu geben, die Angabe dessen erfordern, worauf sie sich beziehen, ihre Beziehung nicht auf sich selbst sondern nur auf etwas von ihnen Verschiedenes haben können. Der Beweis wird durch Exemplifizierung mit reinen Verhältnisbegriffen wie „größer", „schwerer", „älter", „doppelt" usw. geführt, die, wenn sie nicht sinnlos werden sollen, ihre Beziehung nie auf sich selbst haben dürfen. Denn was älter ist als es selbst, heißt es 168 C, müßte auch notwendig jünger sein als es selbst, was größer ist als es selbst, auch kleiner als es selbst usw., was doch ein Ding der Unmöglichkeit ist. „Du siehst also", heißt es dann weiter (168 E), „daß von allem, was wir durchgegangen haben, es teils sich als ganz unmöglich herausstellt, teils starkem Zweifel unterliegt, ob es seine notwendige Beziehung auf sich selbst haben könne. Denn bei Größen und Mengen ist es ganz unmöglich"; mit anderen Worten: der Ausdruck *πρεσβύτερον ἑαυτοῦ* usw.

ist ein Unding. Ein treffenderes Zeugnis kann man nicht verlangen, wenigstens der nicht, dem der Charmides als Werk des Platon gilt. Leugnet man dies ab, so steht uns noch ein anderes Zeugnis zu Gebote, an dem der Zweifel sich nicht vergreifen wird. Ich meine Rpl. 430 E. Da wird gelegentlich einer Erörterung über die *σωφροσύνη* der Ausdruck *κρείττων ἑαυτοῦ* gebraucht. „Ist dies nicht ein lächerlicher Ausdruck *κρείττων ἑαυτοῦ*?“ fragt Sokrates. Denn wer *κρείττων ἑαυτοῦ* ist, muß notwendig auch *ἥττων ἑαυτοῦ* sein. Das ist, was die logische Seite der Sache anlangt, genau das nämliche wie mit dem Älter- und Jüngerwerden. Und wie löst Sokrates das Rätsel? Sehr einfach und richtig, indem er sagt, die Seele habe einen besseren und einen schlechteren Teil (431 A), auf deren Verhältnis zueinander die Sache zurückzuführen sei. Und dem entspricht auch schon eine Stelle des Dialogs Protagoras, wo es (350 A B) heißt: *θαρραλεώτεροι αὐτοὶ ἑαυτῶν, ἐπειδὰν μάθωσιν ἢ πρὶν μαθεῖν.* Er weiß also sehr genau, daß der Gebrauch des *ἑαυτοῦ* nur in einer Freiheit der Sprache seinen Grund hat und in ernster, wissenschaftlicher Untersuchung immer erst auf seinen wahren Sinn zurückgeführt werden muß.

Dies die Auflösung des Sophisma. Indes drängt sich in bezug auf den ganzen Abschnitt doch die Frage auf, warum der Verfasser überhaupt diesen künstlichen Gegensatz des Älter- und Jüngerwerdens einführt. Für den Nachweis, daß das Eins überhaupt der Zeit nicht angehöre, genügte doch schon die dem gewöhnlichen Bewußtsein entsprechende Prämisse, alles, was in der Zeit ist, muß älter werden; denn nun konnte doch einfach gefolgert werden: Älter werden kann das Eins nicht, folglich ist es auch nicht in der Zeit. Wir werden später noch darauf zurückkommen. Jetzt sollen erst einige Einzelheiten dieses Abschnittes erläutert werden.

[39]) S. 71. Diese Definition besagt im Grunde dasselbe wie die unsere: „Eine gerade Linie ist die, deren Teile alle in einer Richtung liegen“. Ist dies nämlich der Fall, so lagert sich jeder zwischen den beiden Endpunkten liegende Teil gleichsam verdeckend (*ἐπίπροσθεν*) dem Endpunkte vor, mag man nun von dem Endpunkt A nach dem Endpunkt B oder umgekehrt visieren. Heindorf gibt das ehr gut lateinisch wieder: *rectum autem est id, cuius media pars extremae utrique ita obiacet, ut tegat quasi utramque et obumbret* und verweist auf die Euklidische Definition *εὐθεῖα γραμμή ἐστιν, ἥτις ἐξίσου τοῖς ἐφ' ἑαυτοῖς σημείοις κεῖται.*

[40]) S. 72. Hier haben die Herausgeber und Übersetzer den Sinn des *ἄμφω* nicht erkannt: es kündigt, wie häufig *ἀμφότερον* und *δυοῖν θάτερον* das folgende an. Vgl. Aesch. 3, 234: *δοκοῦμεν ἀμφότερα, καὶ κατορθοῦν καὶ παρακινδυνεύειν εἰς τὴν πολιτείαν οὐ σωφρονοῦντες.* S. Krüger, Gr. Gr. § 57, 10, 11. Es ist also im Griechischen ein Komma hinter *ἄμφω* zu setzen. Dem entspricht unsere Übersetzung.

[41]) S. 72. Vgl. Theaet. 181 C.

[42]) S. 73. Vgl. 138 D, wo auf unsere Stelle zurückgewiesen wird mit den Worten: *οὐκοῦν εἶναι μέν που ἓν τινι αὐτὸ ἀδύνατον ἐφάνη.*

[43]) S. 74. Die Bestreitung der Bewegung und Veränderung war eines der bekannten dialektischen Kunststücke des Zenon. Sie dienten dem Zenon zur Widerlegung der Vielheit und damit indirekt zum

Erweise der Einheit. Hier wird der umgekehrte Gang eingehalten. Aus der vorausgesetzten Einheit wird die Unmöglichkeit der Bewegung erwiesen.

[44]) S. 74. Mit jeder wirklichen Qualitätsbestimmung des *ἕν* an Stelle dieser schillernden Verhältnisbegriffe könnte man die Verschiedenheit des *ἕν* von dem *ἕν* dartun. Man kann dann z. B. sagen: „Das Eins wird weder hart noch weich sein.“ Denn sobald es eines von beiden wird oder ist, wird es zu einer Mehrheit, weil hart und weich von dem Eins verschiedene Begriffe sind.

[45]) S. 77. Das bezieht sich also auf inkommensurabele Größen wie z. B. auf die Seite des Quadrates im Verhältnis zur Diagonale. Der Diagonale kommt, prinzipiell genommen, ein größeres Grundmaß zu als der Seite.

[46]) S. 80. So ist wohl das griechische *οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται* wiederzugeben; denn ein passiver Gebrauch von *αἰσθάνεσθαι*, der von den Übersetzern und Herausgebern hier angenommen zu werden scheint, ist meines Wissens nicht statthaft und läßt zudem hier nicht einmal eine annehmbare Konstruktion zu.

[47]) S. 81. Hier beginnt die bis 155 D reichende Antithesis, in welcher der Ton nicht mehr auf dem *ἕν* liegt, sondern auf dem *ἔστι*: „Wenn das Eins ist“. Der erste Teil derselben bis 144 E, der die unendliche Teilbarkeit des seienden Eins erweist, entwickelt sich aus den zugestandenen Voraussetzungen ohne Anstoß. Was die weitere Untersuchung 144 E bis 145 E anlangt, so lassen wir es dem Verfasser trotz unseres Glaubens an seine bessere Einsicht in die Sache als ein rechtmäßiges Mittel der Beweisführung gelten, wenn er die Vielheit der Merkmale, die sich in einem Begriffe vereinigen, ohne weiteres als ein räumliches Verhältnis, als eine Mehrheit räumlicher Teile auffaßt; wir geben ihm auch den Satz zu, daß etwas, wenn es Teile hat, auch ein Ganzes sein müsse, obschon derselbe eigentlich eine Einschränkung erleiden sollte; und mit diesem Satze den weiteren, daß das Eins begrenzt und bestimmt gestaltet sein müsse (obschon dies auf das Eins im Sinne des Einfachen, wie es in der Thesis sich wiederholt darstellte, nicht paßt). Wenn er aber daran weiter den Nachweis knüpft, daß es als begrenzt und gestaltet 1) in sich selbst und 2) in einem andern sein müsse, so ist die Beweisführung in hohem Maße sophistisch. Sie nimmt folgenden Gang: Das Eins ist 1) allen seinen Teilen gleich, 2) dem *ὅλον* gleich; da nun alle Teile im Ganzen sind, so ist das Eins (als *πάντα μέρη*) im Eins (als *ὅλον*), also in sich selbst. Dagegen kann nicht der umgekehrte Satz gelten: Das Ganze ist in allen seinen Teilen; denn dann müßte es als Ganzes in jedem einzelnen Teile sein, was unmöglich. Also ist das Eins nicht in sich selbst, und wenn dies nicht, so muß es in einem andern sein. Kurz, insofern das Eins *τὰ πάντα μέρη* ist, ist es *ἐν ἑαυτῷ*, insofern *ὅλον*, ist es *ἐν ἄλλῳ*. Offenbar ist hier das „in sich sein“ im ersten (direkten) und im zweiten (apagogischen) Beweis nicht in dem nämlichen Sinne gebraucht, denn sonst könnte kein Widerspruch zum Vorschein kommen; im ersten Beweis nämlich hat der an sich schon sonderbare und sophistische Ausdruck *ἐν ἑαυτῷ εἶναι* diejenige Bedeutung, die ihm eigentlich zukommt: „aus allen seinen Teilen bestehen“, im zweiten

dagegen die untergelegte Bedeutung: „als Ganzes in jedem einzelnen Teile von sich enthalten sein“. Zwischen beiden könnte man als vermittelnde Wendung etwa den Ausdruck brauchen: „in sich enthalten sein“.

[48]) S. 82. Von hier an spielt die Doppeldeutigkeit des Wortes Teil eine große Rolle. Es wird nämlich bald als materielles Teilstück bald als begriffliches Teilstück, d. i. als Merkmal genommen, geht also bald auf die Anschauung bald auf den Begriff.

[49]) S. 82. Die Hss. bieten *μόριον ἔχει*. Heindorf fordert mit vollem Recht den Plural. Das Richtige dürfte also wohl sein *μόρι' ἂν ἔχοι*.

[50]) S. 82. Hier bleiben die Hss., wie meine Übersetzung zeigt, durchaus im Recht gegen Schleiermacher und Heindorf, welche *μορίου* sowohl an erster wie an zweiter Stelle streichen wollen; die Konstruktion nämlich ist folgende: *ἆρα ἀπολείπεσθον ἢ τὸ ἓν μορίου τοῦ εἶναι ἢ τὸ ὂν μορίου τοῦ ἑνός*;

[51]) S. 83. Es steht damit ähnlich wie im Sophistes (254 D ff., vgl. auch 244 D f.), wo die Verschiedenheit (*τὸ ἕτερον*) als eine besondere Gattung des Seienden neben *τὸ ὂν αὐτὸ* und *στάσις καὶ κίνησις* eben aus der bloßen Verschiedenheit dieser drei anerkannt wird. Für unsern Fall steht die Sache so: Jeder Begriff hat auch schon als bloßer Begriff sein Sein, denn z. B. das Eins ist eben doch Eins. Das ist zwar ein rein analytisches Verhältnis (nach dem Satze der Identität), für Platon aber liegt darin doch zugleich schon ein Daseinsverhältnis ausgedrückt (vgl. Einl. p. 13). Jeder Begriff, und mag es ein ganz imaginärer sein, ist eben doch Begriff, hat also ein gewisses Sein. Die Verschiedenheit kann also nicht in dem Begriffe des Seins liegen.

[52]) S. 84. D. h. jedes derartige Paar enthält in sich schon als selbstverständliche Voraussetzung den Begriff des Eins für jedes Glied; dieser Begriff des Eins kommt also immer als notwendiges drittes Glied zu den zwei gegebenen hinzu.

[53]) S. 85. Die Primzahlen sind dabei wohl als Produkte aus Eins mit den betreffenden Primzahlen selber anzusehen.

[54]) S. 85. Hierzu vgl. Soph. 258 D E, wo das *θάτερον* als über die Gesamtheit des Seienden verbreitet dargestellt wird.

[55]) S. 87. Über den nun folgenden Abschnitt 144 E bis 145 E s. Anmerkung 47.

[56]) S. 87. Vgl. Soph. 244 E.

[57]) S. 88. *Τὸ ἕν* ist hier wie auch in dem kurz vorhergehenden Satz Subjekt. Durch die Hereinziehung des *ὅλον* soll der Mittelbegriff gewonnen werden, der dann folgerecht im Schlußsatz verschwindet. Der Schlußsatz nämlich lautet: *ὑπὸ τοῦ ἑνὸς ἂν περιέχοιτο τὸ ἓν καὶ οὕτως ἂν ἤδη τὸ ἓν αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ εἴη*. Die Übersetzer gehen irre. Auch im folgenden ist *τὸ ἕν* Subjekt; man darf sich nicht durch die Wortstellung (*οὐκοῦν καὶ τὸ ὅλον τὸ ἕν ἐστι* für *οὐκοῦν τὸ ἓν κ. τ. ὅ. ἐστι*) irremachen lassen.

[58]) S. 88. Wie dies tatsächlich der Fall ist: Das ganze Eins kann nicht in einem einzelnen Teile stecken. Das *μὴ* vor *ἕνι* ist also ganz richtig und unentbehrlich und keineswegs mit Sauppe und Hermann zu streichen.

[59]) S. 89. Dieser Abschnitt umfaßt nur wenige Zeilen. Er

geht von 145 E bis 146 A und wird fortgesetzt durch den Abschnitt 146 A bis 147 B. Wir betrachten diese Abschnitte zunächst nach der logischen Seite hin.

[60]) S. 89. Das Vorige zugegeben muß dem Eins auch Bewegung und Ruhe zukommen, denn 1) wenn es *αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ* ist, so ist es auch *ἐν τῷ αὐτῷ* und dies ist nichts anderes als Ausdruck der Ruhe, des Stillstehens; 2) da es aber nach dem Vorhergehenden immer auch *ἐν ἑτέρῳ* ist, so muß es sich auch immer bewegen, denn *ἀεὶ ἐν ἑτέρῳ εἶναι* ist eben *κινεῖσθαι*. Wieder durchaus sophistisch; denn der Ausdruck *ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι* ist doppeldeutig: er bedeutet entweder „in demselben Dinge“ (dieses als ein umschließendes gedacht, nach dem oben 145 B gebrauchten Ausdruck *περιέχειν*), oder „an derselben Stelle des Raumes überhaupt sein“. Nur in dem ersteren Sinne, der ja nicht hindert, daß sich das *ἕν* mitsamt seiner Hülle im Raume fortbewege, darf man das *ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι* aus dem *ἐν ἑαυτῷ εἶναι* ableiten, womit man aber nimmermehr zu einer Definition des *ἑστάναι* gelangen würde. Diese zu erhalten benutzt Platon, begünstigt durch die Eigenart der griechischen Ausdrucksweise, die zweite der angegebenen Bedeutungen, die er unvermerkt an die Stelle der ersteren unterschiebt. Indes auch in dieser letzteren Bedeutung ist das *ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι* nicht zutreffend oder wenigstens nicht erschöpfend für die Definition der Ruhe: denn gesetzt auch, das *ἕν* bliebe an derselben Stelle im Raume, so könnte es doch nach Platon selbst noch immer einer Art der Bewegung unterliegen. Theaet. 181 CD nämlich heißt es ausdrücklich: *ὅταν τι ᾖ μὲν ἐν τῷ αὐτῷ, γηράσκῃ δὲ ἢ μέλαν ἐκ λευκοῦ ἢ σκληρὸν ἐκ μαλακοῦ γίγνηται, ἢ τινα ἄλλην ἀλλοίωσιν ἀλλοιῶται, ἆρα οὐκ ἄξιον ἕτερον εἶδος φάναι κινήσεως;*

Die nämliche Doppeldeutigkeit haftet dem Ausdruck *ἐν ἑτέρῳ εἶναι* an, und sie wird denn auch, wie sich sogleich zeigen wird, in dem folgenden Abschnitt, der die Einerleiheit und Verschiedenheit des Eins hinsichtlich seiner selbst und der anderen Dinge nachweisen will, redlich ausgenutzt. Es folgt zunächst ein richtiger indirekter Beweis für den Satz, daß das Eins *ταὐτὸν ἑαυτῷ* sei. Dann wird (146 C) zweitens der Satz, das Eins sei *ἕτερον ἑαυτοῦ*, auf folgende Weise erwiesen: im vorigen war bewiesen, daß das *ἕν* immer *ἐν ἑτέρῳ*, das hieß, in einem anderen eingeschlossen sei; hier wird unbesehens *ἑτέρωθι* „an einer anderen Stelle des Raumes“ dafür eingeschoben; in dem ersteren Sinne kann man sagen, das *ἕν* sei *ἐν ἑτέρῳ ἑαυτοῦ*, in dem letzteren, welchen Platon hineineskamotiert, muß das *ἑαυτοῦ* wegbleiben und damit fällt der ganze Trug: es ist nicht an einer anderen Stelle als es selbst, wenn es an einer anderen Stelle im Raume ist. Es verhält sich ähnlich wie mit dem *πρεσβύτερον ἑαυτοῦ γίγνεσθαι* (denn auch *ἑτέρωθι ἑαυτοῦ* läßt sich so auflösen: an einer anderen Stelle als es war), nur daß bei *ἑτέρωθι* das *ἑαυτοῦ* den Griechen schwerlich so geläufig war wie in dem ersteren Ausdruck und eben auch bloß durch Vermittelung des *ἐν ἑτέρῳ ἑαυτοῦ* hereingebracht wird.

Der vierte Satz (146 D), daß das Eins verschieden sei von den anderen Dingen, erledigt sich ohne Mühe und Erschleichung. Dagegen muß die ganze Kunst der Sophistik aufgeboten werden, um den dritten Satz zu erweisen, daß das Eins einerlei sei mit den

anderen Dingen (146 B bis 147 B). Platon geht hier apagogisch zu Werke und weist diejenigen Annahmen als unstatthaft zurück, die überhaupt für den Fall, daß das Eins mit den anderen Dingen nicht identisch wäre, nach seiner Ansicht denkbar sind. Es sind deren nach 146 B sonderbarerweise drei, nämlich 1) daß das Eins verschieden ist von den *ἄλλα*; 2) daß es ein Teil ist der *ἄλλα*; 3) daß es zu den *ἄλλα* im Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen steht. Was Platon zu dieser auffallenden Aufstellung veranlaßt haben mag, soll nachher untersucht werden; jetzt ist es erst nötig seinem Beweise ad 1) zu folgen. Da Platon hier die Verhältnisbegriffe wie Beschaffenheitsbegriffe behandelt, so kann er die Behauptung wagen, daß, wo sich das *ταὐτόν* finde, sich niemals zugleich das *ἕτερον* finden kann, oder, mit anderen Worten, daß beide als gegenteilige Begriffe niemals verbunden vorkommen können; da nun jedes Ding ein und dasselbe Ding ist, so kann keinem Dinge die Verschiedenheit zukommen. Auch das Eins ist also der Verschiedenheit nicht fähig und demnach nicht verschieden von allen anderen Dingen. Platon drückt dies so aus: Das *ἕτερον* kann niemals *ἐν τῷ αὐτῷ* sein; wenn nun das *ἕτερον* in irgendeinem Dinge wäre, so würde es *ἐν τῷ αὐτῷ* sein; da dies letztere aber nicht möglich, so ist es in keinem Dinge, also auch nicht in dem *ἕν* und den *μὴ ἕν*, beide können mithin nicht verschieden sein. Das heißt offenbar die Freiheit, die ihm in bezug auf die Verhältnisbegriffe gewährt ist, mißbrauchen. Denn in dem Vorhergehenden ist soeben erst gezeigt worden, daß einem Dinge (nämlich dem Eins) einerseits das *ἕτερον*, anderseits das *ταὐτόν* zukomme, mit anderen Worten, daß das *ἕτερον ἐν τῷ αὐτῷ* sei; jetzt dagegen werden sie als gegenteilige Begriffe voneinander ausgeschlossen. Räumen wir nun aber auch die Richtigkeit des letzteren ein, so bleibt doch zur Gültigkeit der ganzen Schlußfolgerung noch die Forderung stehen, daß der dem oben gesperrt gedruckten Passus zugrunde liegende allgemeinere Satz (der sich etwa dahin formulieren läßt, daß, was *ἕν τινι τῶν ὄντων* ist, nur *ἐν τῷ αὐτῷ* und nicht auch *ἐν ἑτέρῳ* ist, mit anderen Worten) daß *ἕν τινι τῶν ὄντων εἶναι* gleichbedeutend ist mit *ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι*, aus dem vorigen bewiesen sei; denn nur dann wäre, was *ἕν τινι τῶν ὄντων* ist, von der Möglichkeit ausgeschlossen auch zugleich *ἐν ἑτέρῳ* zu sein. Nun ist aber nach dem Bisherigen, was *ἕν τινι τῶν ὄντων* ist, nicht bloß *ἐν τῷ αὐτῷ*, sondern zugleich *ἐν τῷ αὐτῷ* und *ἐν ἑτέρῳ*, also ist auch das *ἕτερον*, wenn es *ἕν τινι τῶν ὄντων* ist, zugleich *ἐν τῷ αὐτῷ* und *ἐν ἑτέρῳ*. Ist aber dies der Fall, so kommen wir mit unserem Beweis nicht von der Stelle sondern drehen uns im Kreise herum, da dann *ταὐτόν* und *ἕτερον* immer verbunden bleiben. Indes Platon weiß sich zu helfen; er umgeht die Schwierigkeit dadurch, daß er *ταὐτόν* nicht in seinem eigentlichen Sinne „einerlei“ sondern in dem uneigentlichen „ein und dasselbe Ding“ nimmt, also an die Stelle der Einerleiheit, d. h. der begrifflichen Einheit, die Einheit des Wesens unterschiebt. Nun kann er allerdings als etwas Selbstverständliches den Satz vortragen, daß, wenn das *ἕτερον ἕν τινι τῶν ὄντων* wäre, dies soviel sei wie *ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι*. Es ist also wieder die Doppeldeutigkeit des *ταὐτόν*, die ihm die Wege für seinen Beweis ebnet.

Warum schließt nun, alles zugegeben, Platon nicht einfach so: wenn τὸ ἕν und τὰ μὴ ἕν nicht verschieden (ἕτερα) sind, so müssen sie einerlei sein? Warum hält er es vielmehr zum Beweise des letzteren noch für nötig nachzuweisen, daß keiner der beiden Begriffe zu dem anderen im Verhältnisse des Teils zum Ganzen steht, oder nach unserer logischen Sprechweise ausgedrückt, daß der eine Begriff dem anderen im bejahenden Urteil weder übergeordnet noch untergeordnet gedacht werden könne? Denn offenbar sind die Bezeichnungen ὅλον und μόρια hier nur bildlich für Begriffsverhältnisse gebraucht. So werden die Ausdrücke μέρος und μόρια bei Platon ja bekanntlich öfter gebraucht, z. B. Euthyphr. 12 C D, wo das logische Verhältnis zwischen engerem und weiterem Begriff — ὅσιον und δίκαιον — erörtert wird. Das hindert ihn allerdings nicht, an anderen Stellen, wie in der gleich nachher zu besprechenden Stelle des Politikos μέρος von εἶδος (und γένος) in eigentümlicher Weise zu unterscheiden. Ich vermute, daß die in Frage stehende Sonderbarkeit in folgendem ihren Grund hat: wenn Platon auch hie und da, namentlich im Sophistes, zwischen ἕτερον und ἐναντίον scheidet, so ist ihm doch der Unterschied einerseits zwischen Begriffsverschiedenheit und Widerspruch (und auch Widerstreit), anderseits zwischen Verschiedenheit und Negation im Urteile noch nicht zur vollen Klarheit gekommen. Dies zeigt sich z. B. darin, daß er in dem vorliegenden Abschnitt für τἆλλα ohne weiteres τὰ μὴ ἕν einsetzt und dies nun als wirkliches Gegenteil von ἕν fälschlich an Stelle von τἆλλα verwendet, das doch die bloße Verschiedenheit bezeichnet. Im Sophistes ferner stellt Platon den Begriff des Nichtseienden bekanntlich dahin fest, daß es die Verschiedenheit von Seiendem gegen Seiendes sei; dies zeigt, daß ihm das Verschiedene und das Nichtseiende in einer bestimmten Beziehung zueinander stehen, die leicht den Irrtum erzeugen konnte, als ob Begriffe, die im allgemein bejahenden Urteil verbunden sind, nicht voneinander verschieden sein könnten, die Verschiedenheit vielmehr bloß im negativen Urteil ihren Ausdruck fände. Eine willkommene positive Bestätigung dessen finde ich in einer Stelle des Politikos (263 B). Da ist die Rede von Begriffseinteilungen, die nach der Meinung des Fremdlings nicht äußerlich willkürlich gemacht sondern aus dem Wesen der Sache heraus geschöpft werden müssen. Wer das erstere tut, teilt nur κατὰ μέρη, wer das letztere, sowohl nach γένος (oder εἶδος) als auch nach μέρος. Der junge Sokrates bemerkt darauf ganz richtig, dies zeige, daß γένος und μέρος οὐ ταὐτόν ἐστιν ἀλλ' ἕτερον ἀλλήλοιν. Damit ist indes der Fremdling nicht einverstanden; auf eine nähere Untersuchung über diesen Punkt kann und will er aber für jetzt sich nicht einlassen sondern erwidert nur kurz, man solle ihm nicht die Meinung unterschieben, daß εἶδος und μέρος ἕτερον ἀλλήλων seien, vielmehr gehe seine Meinung dahin, daß wenn etwas εἰδός τινος sei, es auch notwendig μέρος desselben sei, aber nicht umgekehrt: kurz, er will Begriffe, die im allgemein bejahenden Urteil miteinander verbunden sind, nicht als ἕτερα ἀλλήλων gelten lassen, obschon sie nicht identisch sind. (Dazu vgl. die Anmerkung 1 auf S. 24 f. meiner Beitr. z. G. d. gr. Ph.)

Eine fernere Bestätigung für das Gesagte liegt in dem öfters

von Platon auf das Verhältnis von Begriffen, die im allgemein bejahenden Urteil zusammenstehen, angewendeten Ausdruck ὅμοιος und ἐοικέναι. So namentlich Rpl. 349 bis 350 C, wo der entgegengesetzten Behauptung des Thrasymachos gegenüber bewiesen werden soll, daß der Gerechte gut und weise, der Ungerechte unwissend und schlecht sei. Es wird zu dem Ende der Satz aufgestellt, daß wer verständig und gut ist, auch dem Verständigen und Guten ähnlich ist, und umgekehrt; sodann wird induktorisch gezeigt, daß der Gerechte dem Weisen und Guten gleicht, der Ungerechte dem Schlechten und Unwissenden, und daraus geschlossen, daß sie auch, der eine weise und gut, der andere schlecht und unwissend sind. Ein Begriff also, der einem anderen im allgemein bejahenden Urteil untergeordnet wird, ist diesem ähnlich: die beiden in solchem Urteil verknüpften Begriffe sind also weder einerlei noch auch — als ὅμοια — ἕτερα ἀλλήλων.

Daher also mag es kommen, daß Platon den Nachweis, die in Rede stehenden Begriffe seien voneinander nicht verschieden, noch nicht für genügend hält für den Schluß auf ihre Identität. Zum Erweis dieser Identität gehört vielmehr für Platon weiter noch, daß sie auch nicht im Verhältnis der Über- und Unterordnung zueinander stehen, wie die Begriffe im allgemein bejahenden Urteil (mit Ausschluß natürlich des identischen Urteils). Diesen Nachweis aber gibt er 147 B, wo er mit der Widerlegung der zwei von ihm angenommenen Fälle, daß das Eins 1) ein Teil sei der ἄλλα und 2) als Ganzes die ἄλλα unter sich befasse, eben nichts anderes sagen will, als daß das Eins im bejahenden Urteil den τἄλλα weder als Subjekt untergeordnet noch als Prädikat übergeordnet gedacht werden könne.

[61]) S. 89. Vgl. 139 B ff.

[62]) S. 90. Vgl. 164 C.

[63]) S. 91. Bei Vergleichungsbegriffen kommt alles auf das *secundum quid* an; für sich stehen sie in gar keinem bestimmten logischen Verhältnis zueinander. Verschiedenheit eines Dinges von einem bestimmten anderen Dinge verträgt sich nicht mit Einstimmung dieser beiden, wohl aber mit Einstimmung zu anderen, von diesen verschiedenen Dingen.

[64]) S. 92. Es kann etwas μὴ ἕν sein, aber doch aus τὰ ἕν, aus einzelnen Gegenständen oder Teilen bestehen. Platon braucht μετέχειν in der Regel ganz wie das εἶναι der Kopula; daher die Täuschung.

[65]) S. 92. Vgl. 146 B C.

[66]) S. 92. Dieser Abschnitt über Ähnlichkeit und Unähnlichkeit (147 C bis 148 D) ist, wenn möglich, noch sophistischer als der vorige. Ähnlich mit sich selbst und mit andern Dingen soll das Eins sein. Gleich der Ausgangspunkt des ersten Beweises, der Satz nämlich, daß ἕν und τἄλλα voneinander verschieden seien, nimmt sich eigentümlich genug aus unmittelbar nach dem Beweise, daß das Eins einerlei sei mit den andern Dingen. Indes, wer die Ausführungen des Parmenides kennt, wird darin kaum etwas Auffallendes, eher eine der charakteristischen Eigenschaften dieses Teiles des Dialoges finden. Gegen den ersten Beweis unseres Abschnittes, daß das Eins ὅμοιον τοῖς ἄλλοις, ist nichts einzuwenden, nur fragt man sich, warum Platon nicht einfach ausging von dem erwiesenen Satze, daß das ἕν

ταὐτὸν τοῖς ἄλλοις, um daraus unmittelbar auf die Ähnlichkeit zu schließen. Er tat dies deshalb nicht, weil er das 148 C gekennzeichnete Kunststück fertig bringen wollte, nach welchem u. a. die eine Prämisse, daß das Eins *ἕτερον* ist *τῶν ἄλλων*, die Grundlage bilden sollte zu den entgegengesetzten Schlüssen, daß es ihm erstens ähnlich, zweitens unähnlich sei. Weiter könnte man noch fragen, was die weitläufige Auseinandersetzung 147 D E über das Verhältnis des *ὄνομα* zu seinem entsprechenden Begriff soll? Bei einem anderen Begriff, etwa „Mensch", hätte sich Platon dieselbe vielleicht als selbstverständlich gespart oder sich wenigstens ganz kurz gefaßt; hier aber, wo es sich um den Begriff des *ἕτερον* handelt, könnte es auffällig erscheinen, daß das Verschiedene immer denselben Begriff bezeichnet.

Der Beweis der Ähnlichkeit des Eins und der anderen Dinge stützt sich darauf, daß sie die gemeinsame Eigenschaft der Verschiedenheit haben. Dies bildet nun wieder den Ausgangspunkt für den zweiten Beweis dieser Reihe (147 C bis 148 D), daß nämlich das Eins ist *ἀνόμοιον τοῖς ἄλλοις*. Und zwar nimmt dieser Beweis folgenden eigentümlichen Verlauf: das Ähnliche ist (kontradiktorisch) entgegengesetzt dem Unähnlichen, das Verschiedene (*τὸ ἕτερον*) dem Einerlei (*ταὐτόν*); wenn nun nach 148 A erwiesen ist, daß das Verschiedene das *ἕν* und die *ἄλλα* ähnlich macht, so folgt, daß das Einerlei sie unähnlich macht. Dies ist als wollte ich schließen: da Mäßigkeit und Unmäßigkeit einander entgegengesetzt sind, so folgt aus dem Satze „die Unmäßigkeit macht ungesund" der andere Satz „die Mäßigkeit macht gesund". Es wäre nicht übel, wenn die Mäßigkeit zur Gesundheit ausreichte. Aber aus dem ersten Satz folgt nur, daß man ohne Mäßigkeit nicht gesund sein kann, d. h. um gesund zu sein, muß man auch mäßig sein. Dabei besteht aber noch in vollem Rechte der andere Satz, daß man noch so mäßig sein kann und dabei doch ungesund. Genau so steht es mit dem Parmenideischen Beweis. Aus seiner Entgegensetzung der Begriffe *ἕτερον* und *ταὐτόν* einerseits, *ὅμοιον* und *ἀνόμοιον* anderseits und dem Satze, daß das *ἕτερον* ähnlich mache, folgt nur, daß ohne das *ταὐτόν* nichts unähnlich sein kann, wodurch der Satz nicht ausgeschlossen wird, daß, wo das *ταὐτόν* stattfindet, unter Umständen auch Ähnlichkeit vorhanden sein könne. Platons Beweis wäre nur dann stichhaltig, wenn erwiesen worden wäre, daß nur das *ἕτερον* und nichts anderes ähnlich mache, ebenso wie im obigen Beispiel aus dem Satz, daß nur Unmäßigkeit ungesund mache, allerdings folgen würde, daß die Mäßigkeit gesund macht; denn dann würden die Begriffe in dem Verhältnis von Wechselbegriffen stehen. Das ist aber hier keineswegs der Fall. Denn Platon sagt 148 A nur: *ἦ ἄρα ἕτερον τῶν ἄλλων τὸ ἓν καὶ τἆλλα τοῦ ἑνός, κατὰ ταὐτὸν τὸ ἕτερον πεπονθέναι οὐκ ἄλλο, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ἂν πεπονθὸς εἴη τὸ ἓν τοῖς ἄλλοις. Τὸ δέ που ταὐτὸν πεπονθὸς ὅμοιον.* Das *ταὐτόν* kann also aus der Prämisse nur als begleitende Bedingung, nicht als allein bewirkende Ursache des *ἀνόμοιον εἶναι* erschlossen werden, ebenso wie es mit der Mäßigkeit der Fall ist im Verhältnis zur Gesundheit. Der Fehler beruht darauf, daß Platon mit der Umkehrung der Urteile nicht vertraut ist oder vielmehr hier absichtlich die Gesetze derselben nicht berücksichtigt. Nach der hier ge-

gebenen Probe mag man wohl auch aus dem Satze „Alle Rosen sind Blumen“ sich die Folgerung erlaubt denken „Alle Nicht-Rosen sind Nicht-Blumen“, d. h. „Was nicht Rose ist, ist auch nicht Blume“. Denn so steht seine Folgerung, das *ταὐτόν* mache unähnlich, zu der Voraussetzung, das *ἕτερον* mache ähnlich, während durch Kontraposition im obigen Beispiel doch nur gefolgert werden kann „Alles was nicht Blume ist, ist auch nicht Rose“ und so auch in unserem Falle bei Platon.

Aristoteles hat im 28. Kapitel der sophistischen Elenchen (vgl. auch das 5. Kapitel derselben Schrift) diesen Fall der Kontraposition durchaus treffend behandelt. Aber auch Platon kontraponiert formell ganz richtig z. B. Meno 89 D E; und die Ausführungen der Republik 454 A ff. zeigen, wie einsichtig und besonnen er über diese Dinge urteilte. Diese Ausführungen (vgl. dazu meine Anmerkung p. 28 meiner Beitr. z. G. d. gr. Phil.), verglichen mit unserer Stelle, geben geradezu den Beweis, daß es ihm kein Geheimnis war, auf wie schwachen Füßen die vorliegende Argumentation steht. Man beachte auch, um die Willkürlichkeit und Spielerei des ganzen Verfahrens zu erkennen, daß hier zwischen den beiden Begriffen *ἕτερον* und *ταὐτόν* ein kontradiktorischer Gegensatz statuiert wird, während der vorhergehenden Erörterung der Gedanke zugrunde lag, daß, was nicht verschieden ist, darum noch nicht einerlei ist. Doch wie konnte Platon auch anders als durch Willkürlichkeiten und Erschleichungen das Unglaubliche leisten, einerseits „das Einerlei“ als Grund sowohl der Ähnlichkeit als der Unähnlichkeit des Eins und der anderen Dinge, anderseits wieder das Verschiedene als Grund der nämlichen entgegengesetzten Eigenschaften aufzuweisen.

[67]) S. 93. Vgl. 139 E: *τὸ ταὐτόν που πεπονθὸς ὅμοιον.*

[68]) S. 94. Hier folge ich der von Thomson vorgeschlagenen Änderung *κατ᾽ αὐτὸ τὸ* für das überlieferte *κατὰ ταὐτό*. Der Begriff der Verschiedenheit kommt dem Eins ebenso wie auch allen anderen Begriffen zu, und eben in dieser Gemeinsamkeit liegt zugleich die Einerleiheit.

[69]) S. 94. Vgl. Prot. 331 D E: *τὸ γὰρ λευκὸν τῷ μέλανι ἔστιν ὅπῃ προσέοικε καὶ τὸ σκληρὸν τῷ μαλακῷ καὶ τἆλλα ἃ δοκεῖ ἐναντιώτατα εἶναι ἀλλήλοις ... ὥστε τούτῳ γε τῷ τρόπῳ κἂν ταῦτα ἐλέγχοις, εἰ βούλοιο, ὡς ἅπαντά ἐστιν ὅμοια ἀλλήλοις.* Diese Stelle wirft ein bezeichnendes Licht auf unsere Stelle. Sie zeigt, wie klar sich Platon über die Dehnbarkeit und den möglichen Mißbrauch solcher Vergleichungsbegriffe war. Man hat also allen Grund zu der Annahme, daß es sich an unserer Stelle des Parmenides nur um ein scharfsinniges Gedankenspiel handelt.

[70]) S. 95. Der Abschnitt 148 D bis 149 D spielt in den zwei ersten Beweisen wieder mit dem *ἐν ἑαυτῷ* und *ἐν ἄλλῳ εἶναι*, die zwei letzten beruhen auf dem abstrakten Gegensatz des Eins und Nichteins, welch letzteres wieder als angeblich gleichbedeutend für *τἆλλα* eingesetzt wird. So ergeben sich ohne große Weitläufigkeiten die Sätze von der Berührung und Nicht-Berührung des Eins mit sich und dem anderen.

[71]) S. 95. Vgl. die ganz ähnliche Wendung 144 D.

[72]) S. 95. Vgl. 145 B ff.

[73]) S. 97. Nämlich immer um Eins.

[74]) S. 98. Künstlicher als die vier letzten Beweise sind die nun folgenden für das *ἴσον* und *ἄνισον* des Eins und des Andern 149 D bis 151 E. Scharfsinn läßt sich ihnen nicht absprechen, doch liegen die Fehler am Tage. Sie bestehen erstens in der Verwechslung von Begriff und Gegenstand; Größe ist etwas ganz anderes als ein großer Gegenstand. Hier aber werden die Begriffe „Größe" und „Kleinheit" wie materielle Wesen behandelt und da unter ihnen zugleich das Absolute zu verstehen ist, so muß bei der Annahme, daß ein Ding größer oder kleiner nur sein könne durch das Inwohnen der Größe oder Kleinheit in demselben, sich natürlich die Unmöglichkeit ergeben, daß irgendein Ding oder Begriff, also auch das Eins „größer" oder „kleiner" sein könne. Wenn sich daran weiter die Folgerung schließt: Wenn das Eins weder größer noch kleiner ist, so muß es gleich sein, sowohl sich selbst als auch dem andern, so ist dem entgegenzuhalten, daß es noch eine andere Möglichkeit gibt, nämlich daß der Größenbegriff, also auch das *ἴσον*, auf das Eins überhaupt gar keine Anwendung finde, wie es z. B. dann der Fall wäre, wenn man darunter den Begriff der Einheit oder auch das Einfache verstünde. Nur die völlige Unbestimmtheit dessen, was unter dem *ἕν* eigentlich zu verstehen ist, machte es dem Platon möglich dasselbe je nach Bedürfnis in den verschiedensten Bedeutungen, bald als Begriff bald als Gegenstand bald als Einfaches bald als Zahl, der Argumentation zugrunde zu legen. Mit diesem ersten Beweis ist das schwierigste Stück Arbeit in diesem Abschnitt getan; denn nun im Gegensatz zu dem eben Bewiesenen zu zeigen, daß das Eins doch größer und kleiner sein müsse, erforderte eben keinen übermäßigen Scharfsinn, da sich in dem vieldeutigen *ἐν ἑαυτῷ* und *ἐν ἄλλῳ εἶναι* wiederum das ebenso ausgiebige wie bequeme dialektische Beweismittel darbot.

[75]) S. 98. Ein besonders bezeichnender Beleg für das in der Einleitung p. 13 Gesagte. Die Realität gewisser Begriffe wird hier schon daraus gefolgert, daß sie einander entgegengesetzt sind. Die bloße Kopula ist schon der Bürge des Daseins.

[76]) S. 100. Darin könnte man eine Art dialektischer Erwiderung sehen auf die Einwürfe, die 131 D E gegen die Ideenlehre gemacht werden.

[77]) S. 102. Der Abschnitt 151 E bis 155 E ist das Gegenstück zu 144 E ff. Die Kunstgriffe der nächsten Beweisreihe über das Älter- und Jüngerwerden des Eins und das Gegenteil sind schon oben bei Besprechung der Thesis beleuchtet worden, so daß wir uns hier ein weiteres Eingehen auf sie sparen können. Dagegen bieten die Erörterungen über das Zeitverhältnis des Eins zu dem Anderen, in dem Abschnitt 153 A bis 153 D einige neue dialektische Spielereien, denen es sich lohnt etwas genauer auf den Grund zu sehen. Die Kette der Folgerungen ist diese: die *ἄλλα τοῦ ἑνός* sind offenbar viele und nicht eines, denn sonst wären sie nicht *ἕτερα ἑνός*, sondern *ἕτερον*; sie sind also der Zahl nach mehr als eines; die Eins aber muß eher sein als alles andere. Der Fehler dieses Räsonnements liegt darin, daß Zahlen und gezählte Gegenstände ohne weiteres für einander gesetzt werden. Die *τἆλλα* sind sowohl die Zahlen außer

Eins als auch die Gegenstände außer dem Eins. Durch das Zählen bringen wir nun nie die gezählten Gegenstände hervor, die Zahlen sind auch nicht in den Dingen darin, sondern sie sind nur die Hilfsmittel unseres Verstandes, um Größenverhältnisse der Außenwelt auf Begriffe zu bringen. Wenn also auch die Zahl Eins der weiteren Zahlenreihe vorhergehen muß, so sind darum die anderen Gegenstände nicht später als das Eins.

Anderseits soll dann wieder das Eins weder älter noch jünger als das Andere sein; denn nach 144 B ff. hat es Teile, also Anfang, Mitte und Ende. Nun ist aber der Anfang das erste von allem und dann folgt erst alles andere bis zum Ende; erst mit dem Ende aber ist das Eins ein Ganzes und Eines geworden, also ist es auch später und jünger als alles andere. Damit steht es so: die *ἄλλα πάντα* werden hier erst bloß als Gegensatz von Anfang und Mitte zum Ende ein und desselben Dinges genommen, dann aber zugleich wieder in dem alten Sinne: alle anderen Dinge außer dem Eins. Das Ende eines Dinges muß später sein als Anfang und Mitte (*τἆλλα πάντα*), und wenn mit dem Ende das Eins erst fertig wird, so muß das fertige Eins später d. i. jünger sein als *τἆλλα πάντα* (Anfang und Mitte). Aber daraus folgt noch nicht, daß es auch jünger sei als alle anderen Dinge außer ihm (*τἆλλα πάντα* im eigentlichen Sinne).

Mit Hilfe der nämlichen Zweideutigkeit von *τἆλλα πάντα* wird dann weiter die Gleichalterigkeit des Eins mit dem Andern bewiesen, also das Jünger- und Älterwerden geleugnet. Dem folgenden Passus über das Jünger- und Älterwerden und das Gegenteil liegt bekanntlich der Unterschied der arithmetischen und geometrischen Progression zugrunde. Recht sinnreich und fein werden die Tatsachen der geometrischen Progression in bezug auf das Eins und das Andere dahin gedeutet, daß das Eins immer jünger werde im Verhältnis zu den *ἄλλα*, ohne doch jemals jünger zu sein. Dabei kommt noch ein auf den Ausdruck *πρός τι* sich gründendes Sophisma in Betracht, das die Herausgeber und Erklärer, soviel ich weiß, nicht beachten. Nach der geometrischen Progression nämlich wird das Ältere jünger im Verhältnis zu dem Jüngeren, niemals aber wird es jünger als das Jüngere. Für das bloße *πρός τι*, das er vorher brauchte, schiebt nun Platon, und das wird ihm durch die Eigentümlichkeit der griechischen Sprache besonders leicht gemacht, unvermerkt den Vergleichungsgenetiv beim Komparativ ein, wenn er 155 A sagt: *τὸ μὲν νεώτερον πρεσβύτερον τοῦ πρεσβυτέρου* (statt *πρὸς τὸ πρεσβύτερον*), *τὸ δὲ πρεσβύτερον νεώτερον τοῦ νεωτέρου γίγνεται.* Aus der dem Eins nach dem Obigen anhaftenden Bestimmung der Zeitlichkeit, die ihm Anteil gibt an Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, ergibt sich sodann, daß es Prädikate hat und demnach ein Gegenstand der Erkenntnis, Meinung, Wahrnehmung usw. sein kann.

[78]) S. 103. Vgl. 140 E ff.

[79]) S. 104. Die Gegenwart ist ein beständiges Eintreten und Verschwinden zugleich. Gleichwohl stellt sie sich uns unvermeidlich als Abschluß einer Entwickelung dar, immer aber nur als relativer Abschluß. Sie ist eine durch bloßes Denken nie zu erschöpfende sondern an die Bedingungen der (reinen) Anschauung gebundene nforstellung. Das Kontinuierliche läßt sich durch Denken wohl in

bestimmte Abschnitte, aber nicht in letzte Teile auflösen. Das „Ist“ als Gegenwartsbezeichnung ist nur die Grenze zwischen zwei Abschnitten.

[80]) S. 105. Vgl. Einleitung S. 18. Hier bedeutet es ein Ding, das Einheit hat. Dies läßt sich aber immer wieder zerlegen, sei es in materielle Teile oder nach Merkmalen.

[81]) S. 105. Das beruht auf falscher Vergleichung körperlichen Werdens und der Begriffsbildung. Die Tatsache, daß meine Zahlbegriffe sich von der Eins ab entwickeln, kann keinen Grund abgeben für das Früher oder Später in der Natur.

[82]) S. 106. Vgl. 144 C f.

[83]) S. 106. Das Andere (*τἆλλα*) steht hier und im folgenden bald im Gegensatz zu *ἕν*, bald wieder im Gegensatz zu *ἀρχή* (Anfang). Das ist beabsichtigte Zweideutigkeit.

[84]) S. 106. Bei eindeutiger Auslegung des *τἆλλα* ist es nicht jünger als das Andere sondern bloß jünger als Anfang und Mitte.

[85]) S. 107. Ein werdender Gegenstand ist in jedem Augenblicke seiner Entwickelung eine Einheit (ein Ganzes), aber durch das sukzessive Werden der einzelnen Dinge entsteht nicht die Reihe unserer Zahlbegriffe.

[86]) S. 107. Hier ist die Frage erlaubt: Wie kann es älter geworden sein, ohne damals auch älter zu werden? Übrigens fragt es sich, ob es nicht besser ist für *τοῦ ἑνὸς* zu schreiben *οὐδενός* als mit Schleiermacher das *ἑνός* zu streichen.

[87]) S. 108. Hier erfolgt die Antwort des jungen Aristoteles doch etwas auffällig prompt, denn die Sache erfordert immerhin einige Überlegung. Es handelt sich nämlich um die geometrische Progression im Gegensatz zu der arithmetischen, welch letztere dem bleibenden Altersunterschied zugrunde lag. Worauf die Sache hier hinausläuft, wird am leichtesten durch ein Beispiel klar. Angenommen also, der eine wäre zu Anfang 6, der andere 2 Jahre alt, so würde sich das Verhältnis nach Verlauf von 2 Jahren folgendermaßen gestalten:

$$\begin{array}{rcl} 6 \text{ Jahre} + 2 \text{ Jahre} & = & 8 \text{ Jahre} \\ 2 \quad „ \quad + 2 \quad „ & = & 4 \quad „ \\ \frac{6}{2} = 3 \quad \text{und} & & \frac{8}{4} = 2 \quad „ \end{array}.$$

Der anfangs 3mal so Alte ist also nach zwei Jahren nur noch 2ma so alt als der andere, ist also im Vergleich zu ihm jünger geworden Eine sinnige Spielerei, der jeder sofort ansieht, daß sie auch von dem Verfasser als nichts weiter betrachtet ward.

[88]) S. 110. Vgl. 166 A B.

[89]) S. 110. Vgl. 142 B ff.

[90]) S. 110. Vgl. 151 E.

[91]) S. 110. Die einander widersprechenden, hier positiven, dort negativen Beziehungen des Eins und des Vielen zueinander führen mit einem gewissen Zwang auf die Frage des Übergangs des einen in das andere, auf die Frage des Werdens und der Veränderung. Das Werden ist Verbindung kontradiktorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Dasein ein und desselben Dinges. Die Zeit aber ist die anschauliche Verbindungsform der Existenz der Dinge. Jede Veränderung ist ein Nacheinander verschiedener Zu-

stände, steht also unter der Bedingung der Zeit. Sie läßt sich nicht erdenken, sondern wird uns in der Anschauung gegeben. Will man sie mit dem bloßen Verstande fassen, so verwickelt man sich in alle Schwierigkeiten, welche in den Vorstellungen des Stetigen und Unendlichen liegen (Antinomien). Parmenides nun sucht im vorliegenden Abschnitt die Lösung dieser Schwierigkeiten in der Einführung der Vorstellung des *ἐξαίφνης*, des Augenblicks, welche Vorstellung zusammenfällt mit der der Gegenwart, letztere in strengem Sinne genommen (vgl. Anm. 79). Da es sich hier um eine wirkliche Antinomie, um ein wirkliches Rätsel der menschlichen Vernunft handelt, nämlich um einen Widerstreit von Idee und Naturbegriff, so begreift man den Eifer, mit dem sich die Erklärer auf dies *ἐξαίφνης* geworfen haben, in welchem sich Anschauung und reiner Gedanke, Endlichkeit und Ewigkeit zu begegnen scheinen. Man fühlt sich angesichts dieses Eifers fast einigermaßen erinnert an die Worte Platons im Sophistes (251 B f.): „Damit haben wir nicht nur den jungen Leuten sondern auch den spätgelehrten Alten einen festlichen Schmaus bereitet". Es gibt Erklärer, die in diesem Abschnitt des Dialogs nicht etwa nur die Lösung der im ersten Teil des Dialogs erhobenen Einwürfe gegen die Ideenlehre, sondern die Lösung der höchsten Welträtsel überhaupt sehen. Das *ἐξαίφνης* stellt sich manchen, wenn nicht gar als totale Indifferenz des Ewigen und des Endlichen, des Seins und des Nichtseins, so doch (ähnlich wie anderen das Atom) als das geheime Pförtchen dar, durch das man aus der Körperwelt in die Geisteswelt hindurchschlüpfen zu können glaubt. Das Wort bezeichnet etwas, dem man weder das Sein noch das Nichtsein, weder das Werden noch das Nichtwerden beilegen kann. Tatsächlich ist der Augenblick (d. i. der Zeitpunkt) die gemeinschaftliche Grenze zwischen zwei Zeitteilen, ganz so wie der Punkt die gemeinschaftliche Grenze zwischen zwei Raumteilen ist. Was hier *ἐξαίφνης* genannt wird, entspricht seiner eigentlichen Bedeutung nach, wenn auch nicht der Zenonischen Bestimmung nach, dem *τὸ νῦν* des Zenon in seinen bekannten Beweisen gegen die Bewegung. Der fliegende Pfeil, sagte Zenon, ist in jedem Augenblicke (*ἐν τῷ νῦν*) an einem bestimmten Orte; solange er sich aber an diesem bestimmten Orte befindet, bewegt er sich nicht, sondern ruht. Hier sieht er *τὸ νῦν*, den Augenblick, wie eine unteilbare Zeiteinheit von bestimmter wenn auch noch so kleiner Dauer an und bedenkt nicht, daß dieses *τὸ νῦν* ebenso ins unendliche teilbar ist wie ein Raumteilchen, mit dem er es in schiefe Beziehung bringt. Dies hat schon Aristoteles, von der logischen Seite wenigstens, berichtigt, während die metaphysischen Schwierigkeiten erst durch Kant und seine Nachfolger geklärt worden sind. In unserer Stelle nun wird (156 C ff.) das *ἐξαίφνης* als *οὐκ ἐν χρόνῳ ὄν* aus der Zeit herausgehoben und zwar nicht als etwas bloß Gedachtes, sondern bald wie eine Art Wesen (*ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις τις ἄτοπος ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως*) bald wie eine Art Pause zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Bewegung und Stillstand (156 E): *τὸ ἓν μεταβάλλον ἐξαίφνης μεταβάλλει, καὶ ὅτε μεταβάλλει ἐν οὐδενὶ χρόνῳ ἂν εἴη, οὔτε κινοῖτ' ἂν τότε οὔτ' ἂν σταίη.* Dagegen Aristoteles: *ἐν τῷ νῦν οὐκ ἔστι μεταβάλλειν* Phys. 237 a 14 u. ö.

[92]) S. 113. In diesem Abschnitt (157 B bis 159 B) werden die Folgerungen für „das Andere" gezogen. Der spezielle Gesichtspunkt, unter dem dies schon wiederholt behandelte Thema hier betrachtet wird, liegt in der hier noch geltenden Voraussetzung, daß das Eins ist, d. h. daß ihm Sein zukommt.

[93]) S. 113. Das anscheinend beziehungslose *οὔτε* erhält sein Komplement durch das folgende *οὐδὲ μὴν στέρεται κ. τ. λ.* Vgl. Xen. Cyr. IV, 5, 27. Ibd. II, 2, 15. Es ist also von jeder Änderung abzusehen wie sie von Buttmann, Stallbaum und anderen vorgenommen worden sind.

[94]) S. 113. Es ist im folgenden zunächst nur von dem Verhältnis der *τἆλλα* zum *ἕν* und nicht des *ἕν* zu den *τἆλλα* die Rede.

[95]) S. 114. Vgl. 137 C.

[96]) S. 114. Der Trug dieser spitzfindigen Darlegung liegt darin, daß jedes (*ἕκαστον*) zunächst im Sinne von einzeln genommen wird (daher *ἑνὸς ἑκάστου*), gleich darauf aber das Einzelne als jedes (nicht im Sinne von *ἓν ἕκαστον* sondern im Sinne der Menge, der Gesamtheit des Vielen) gedacht wird, wie es denn hier absichtlich bloß durch *ἑκάστου* ohne *ἑνός* bezeichnet wird. Es steht damit so: es wird sophistisch die Gesamtheit der Teile (*πάντα τὰ μόρια*) = „jeder Teil" gesetzt. Was also Teil dieser Menge (Vielheit) ist, ist auch Teil eines „jeden Teiles". Dieses „jeder Teil" umfaßt aber jeden einzelnen Teil; dieser müßte also auch Teil von sich selbst sein. Die Vielheit also versagt hier. Es muß an ihre Stelle der Begriff des „Ganzen" (*ὅλου*) treten, bei dem die Zusammensetzung aus *ἓν ἕκαστον* (selbständige einzelne Teile) nicht mehr in Frage kommt. Eine Art Erläuterung hierzu findet sich 159 D im nächsten Abschnitt.

[97]) S. 114. Das etwa ist hier *ἰδέα*. Von der Platonischen Idee im eigentlichen Sinn ist hier so wenig wie an irgendeiner Stelle in dem Gespräche des Parmenides die Rede.

[98]) S. 115. Das *ἐστι* der Kopula läuft bei Platon bekanntlich vielfach mit dem *μετέχειν τινός* parallel: beide dienen zum Ausdruck des Urteils. An unserer Stelle aber wird zwischen eigentlichem Urteil (*μετέχειν τινός*) und Gleichsetzung von Subjekt und Prädikat (durch *εἶναι*) unterschieden.

[99]) S. 115. Hier halte ich mich an Bekkers Text, der *οὗ* bietet für das überlieferte, dem Sinn aber nicht entsprechende *ὅ*.

[100]) S. 117. Vgl. 148 B: *τὸ ὅμοιον τῷ ἀνομοίῳ ἐναντίον.*

[101]) S. 118. In diesem Abschnitt (159 B bis 160 B) ist die Voraussetzung nicht mehr *ἓν εἰ ἔστι*, sondern der analytische Satz: *ἓν εἰ ἓν ἐστιν.*

[102]) S. 118. Griechisch: *χωρίς*. In diesem *χωρίς* liegt die Zweideutigkeit, welche die Handhabe für die nun folgenden Täuschungen bietet; denn *χωρίς* wird einmal räumlich genommen, zugleich aber auch = *ἕτερον*. Voneinander Verschiedenes kann auch ineinander sein wie z. B. die Farbe im Holz.

[103]) S. 118. Vgl. 137 C.

[104]) S. 118. Vgl. 137 D.

[105]) S. 119. Vgl. 159 D.

[106]) S. 120. Ich gehe hier mit dem Bodlejanus, der *οὐδέν* hat während T *οὐδ ἕν* bietet.

[107]) S. 120. So mit Heindorf, der, wie der Sinn fordert, hinter *τἆλλα* ein *καὶ τἆλλα* einschiebt.

[108]) S. 120. Der Wortlaut zeigt klar, daß hier nicht bloß das Ergebnis des letzten Abschnittes, sondern der ganzen bisherigen Verhandlung von 137 C ab zusammengefaßt wird.

[109]) S. 120. Der hier anhebende zweite Hauptteil der Untersuchung mit der Voraussetzung: „Wenn das Eins nicht ist", steht, was die Mittel der Argumentation anlangt, hinter dem ersten in keiner Weise zurück. Dieselbe listenreiche Ausnutzung der Mehrdeutigkeit der Worte, dieselbe Willkür in der Verwendung der Vergleichungsbegriffe, dieselbe Vermengung von Urteil und bloßer Vergleichungsformel. Der Leser wird also in den meisten Fällen unschwer imstande sein sich die Erschleichungen nach Maßgabe der bisherigen Darlegungen zu deuten.

[110]) S. 120. Es wird hier zunächst der Unterschied zwischen der hier geltenden Voraussetzung *ἓν εἰ μὴ ἔστι* und einer anderen, nämlich *εἰ μὴ ἓν μὴ ἔστιν* entwickelt, um diese beiden Voraussetzungen als völlig verschiedenartig, ja entgegengesetzt, zu kennzeichnen und darzutun, daß mit der ersteren Voraussetzung nur beabsichtigt ist, das Subjekt trotz seines negativen Prädikates (*μὴ ὄν*) als *ἕτερόν τι τῶν ἄλλων* zu verstehen. Es liegt nahe, dabei an die Erörterungen des Sophistes zu denken, wo das *μὴ εἶναι* als ein *ἕτερον εἶναι* erwiesen wird. Insofern nun die Sache hier als halb selbstverständlich nur ganz kurz hingestellt wird, könnte man meinen, die Errungenschaften des Sophistes würden hier als bekannt vorausgesetzt. Allein dem ist durchaus nicht so. Die Unterscheidung zwischen *εἰ μὴ ἓν μὴ ἔστιν* und *εἰ ἓν μὴ ἔστιν*, die den Erklärern viel Kopfzerbrechen macht, soll hier nur dazu dienen, den Unterschied zwischen einem negativen und positiven Subjektsbegriff (ohne Beziehung auf das jeweilige Prädikat) klarzustellen. Ein positiver Subjektsbegriff wie *μέγεθος*, *σμικρότης* — die hier als Beispiele angeführt werden — ist, gleichviel ob er ein bejahtes oder verneintes Prädikat bei sich führt, etwas gegen alles andere Abgegrenztes, davon Verschiedenes und dadurch positiv bestimmt, etwas Erkennbares, *γνωστόν τι*; ein negativer ist dies nicht. Dies und nichts Weiteres will die Stelle sagen, wie sich ganz evident ergibt aus 160 C: *πρῶτον μὲν ἆρα γνωστόν τι λέγει, ἔπειτα ἕτερον τῶν ἄλλων, ὅταν εἴπῃ ἕν, εἴτε τὸ εἶναι αὐτῷ προσθεὶς εἴτε τὸ μὴ εἶναι.* Ginge das *ἕτερον* nur auf das Negative, so hätte er diese Worte nicht sagen dürfen. Mit dem *εἶναι* und *μὴ εἶναι* ist hier nicht die qualitative Bejahung und Verneinung gemeint sondern die modale. Wäre die erstere gemeint, so müßte darunter auch das identische Urteil mitverstanden werden: *τὸ ἓν ἐστι ἕν* und dann würde es ja nicht mehr als *ἕτερον* bezeichnet. Wenn es also 160 C heißt: *δηλοῖ ὅτι ἕτερόν τι λέγει τὸ μὴ ὄν*, so heißt dies keineswegs im Sinne des Sophistes, daß das *μὴ ὄν* überhaupt gleich *ἕτερον*, sondern daß das hier bloß durch sein Prädikat als *μὴ ὄν* bezeichnete *ἕν* trotz dieser Negation des Prädikates doch ein positiver Subjektsbegriff, ein *ἕτερόν τι τῶν ἄλλων*, gegen alles Andere als etwas Verschiedenes bestimmt sei, während in *εἰ μὴ ἓν μὴ ἔστι* der Subjektsbegriff selbst negiert wird. Es wiederholt sich hier einfach nur das Spiel, welches den ganzen

Dialog durchzieht, wonach in der Thesis ausgegangen wird von dem Subjektsbegriff, aus dessen überspannter Fassung die Folgerungen gezogen werden, während dann in der Antithese der Prädikatsbegriff ebenso überspannt ausgenutzt wird. Auf diese Weise wird es dem Verfasser dann möglich, während im Sophistes Trug und Schein als dem Gebiete des Nichtseienden angehörend nachgewiesen werden, das Nichtseiende also als Bedingung des Scheinens dargestellt wird, im Parmenides aus dem Nichtsein schlankweg das Nichtscheinen abzuleiten, was sich mit dem Sophistes schlecht genug verträgt.

[111]) S. 121. Wieder die mißbräuchliche Verwendung des bloßen Vergleichungsbegriffes „verschieden" im Sinne eines Qualitätsbegriffes.

[112]) S. 121. Vgl. Anm. 98.

[113]) S. 121. D. h. das Eins in jenem absoluten Sinne, in dem es in der Antithese (Wenn das Eins nicht ist) gemeint ist.

[114]) S. 122. Das Sein käme ihm zu vermöge der Kopula (das Eins i s t gleich groß), die Gleichheit vermöge des Prädikates.

[115]) S. 123. Das Nichtsein des Eins war ja von vornherein eine bloße (willkürliche) Voraussetzung.

[116]) S. 124. Von den Folgerungen gilt dies als solches allerdings, nicht aber von der Voraussetzung selbst.

[117]) S. 124. D. h. sein Nichtsein wird ihm verbürgt dadurch, daß dem Nichtsein ein Sein zukommt. Der Satz nämlich: „Das Nichtsein des Eins ist nicht nichtseiend" gibt durch das „I s t" der Kopula die Bürgschaft des Seins, ganz ähnlich wie das Seiende selbst zur vollen Beglaubigung (*τελέως*) seines Seins des Satzes bedarf: „Das Nichtsein i s t nichtseiend", denn dadurch wird sein Nichtsein als nicht mit der Wirklichkeit harmonierend festgelegt. Das Urteil „Das Nichtseiende i s t nichtseiend" gibt dem Nichtseienden durch das „Ist" nach der Ansicht des Parmenides und des Platon selbst unter Verkennung des Unterschiedes zwischen dem *ἐστι* der Kopula und dem modalischen *ἔστι* — wie mehrfach bemerkt (s. Einleitung p. 13) — den Anspruch auf Sein im modalischen Sinn (Dasein). Was die grammatische Konstruktion dieses etwas verzwickten Satzes betrifft, so ist zu *ὁμοίως ὥσπερ τὸ ὂν τὸ μὴ ἔχειν μὴ εἶναι* aus dem Vorhergehenden das Nötige zu ergänzen, wie Heindorf richtig bemerkt; vollständig also müßte es heißen: *ὁμοίως ὥσπερ τὸ ὂν δεσμὸν τοῦ εἶναι δεῖ ἔχειν τὸ μὴ εἶναι μὴ ὄν*. Dieser identische Satz nämlich vom Nichtseienden (das Nichtseiende i s t nichtseiend) drückt, das meint hier Parmenides, dem „Sein" erst das Siegel der vollen Gültigkeit auf, indem es sein Nichtsein für nichtig erklärt. Er ist das Band (*δεσμός*), das Befestigungsmittel, durch welches das Nicht-Eins und das Seiende in der ihnen eigentümlichen Sphäre festgehalten und, wie es kurz vorher heißt, vor jeder Nachgiebigkeit in bezug auf ihre eigene Bestimmung bewahrt bleiben.

[118]) S. 124. Dies dient dem in der vorigen Anmerkung Gesagten zur Erläuterung und Bestätigung. Der identische Satz vom Sein des Nichtseienden bringt Sein und Nichtsein in ein enges Verhältnis gegenseitiger \bhängigkeit; dabei gibt das „Ist" der Kopula die Vorstellung des Seins.

[119]) S. 125. Aber nicht im Sinne des reinen kontradiktorischen Gegenteils.

[120]) S. 125. Hierzu vgl. 138 B ff. über die Unmöglichkeit der Bewegung des Eins.

[121]) S. 125. Veränderung (*ἀλλοίωσις*) wird hier wie auch 138 B C mit zur Bewegung (*κίνησις*) gerechnet; es wird nämlich zwischen Ortsbewegung (*φορά*) und Veränderung als den beiden Arten der Bewegung unterschieden. Vgl. Theaet. 182 C.

[122]) S. 126. Das ist mindestens ungenau; denn nach dem Vorigen ist wohl Veränderung eine Art der Bewegung, aber nicht umgekehrt. Das rügte schon Damascius in seinem Kommentar p. 1004 Stallb.: *σοφιστικὸς φανερῶς ὁ λόγος· οὐ γὰρ εἰ κινεῖται, ἀλλοιοῦται, φαμέν· ἀλλ' εἰ ἀλλοιοῦται, κινεῖται· ἡ γὰρ κίνησις καθ' ὑποκειμένου* (d. h. ist untergeordnet) *τῆς ἀλλοιώσεως, οὐ τὸ ἀνάπαλιν.*

[123]) S. 126. Das ist logisch richtig. Denn hier handelt es sich um das negative Verhältnis von Gattung (Bewegung) und Art (Veränderung).

[124]) S. 126. Hier wird Mißbrauch getrieben mit der Mehrdeutigkeit von *ἀπόλλυσθαι*, indem es erst bloß im Sinne des Erlöschens eines Zustandes eines Dinges gebraucht, sodann im Gegensatz zu dem Entstehen eines Dinges selbst verstanden wird. Entstehen und Vergehen stehen bei Aristoteles in dieser Beziehung gerade im Gegensatz zur bloßen Veränderung. Es wird hier also der Unterschied zwischen Substanz (im aristotelischen Sinn) und Akzidenzen verwischt.

[125]) S. 127. Vgl. 156 A.

[126]) S. 127. Die nähere Begründung dieser an sich in solcher Allgemeinheit schiefen Behauptung folgt gleich nachher: es handelt sich hier um etwas was überhaupt nicht ist (um das nichtseiende Eins).

[127]) S. 128. Wieder ungenau. Vgl. Anm. 122.

[128]) S. 129. Vgl. 146 B ff.

[129]) S. 129. Vgl. 146 D.

[130]) S. 130. Die Vielheit fordert als wiederholte Setzung der Eins die Zahlenreihe. Vgl. 149 C.

[131]) S. 130. Vgl. 164 D.

[132]) S. 132. Ein perspektivisches Gemälde macht nur aus einer gewissen Entfernung den beabsichtigten Eindruck als einheitliches und die Gestalten im Raume richtig verteilendes Ganzes. Aus unmittelbarer Nähe gesehen zerfällt es gleichsam in unzusammengehörige und unverständliche Gruppen und Einzelheiten.

[133]) S. 132. Zu dem *ὅμοιον* als *ταὐτὸν πεπονθέναι* vgl. 140 B.

[134]) S. 133. Vgl. Anm. 130.

[135]) S. 133. Wenn das Nichtseiende nichts hat, so hat es auch keine Teile.

[136]) S. 133. Mir will das von Schleiermacher vorgeschlagene *ἐπὶ τῶν ἄλλων* für *ὑπὸ τῶν ἄλλων* nicht richtig erscheinen. Das *ὑπό* der Hss. hat seine Berechtigung, denn das *τἆλλα* begreift auch den Menschengeist mit in sich. Vgl. 129 A: ich und du und alles andere, was wir Vieles nennen. Auch 142 A und 155 D. Also das Andere kann bei fehlendem Eins auch nicht von sich selbst erkannt werden. Summa: Ohne das Eins gibt es keine Erkenntnis.

Register.

A.

Adeimantos, Bruder Platons 51. 135.
Ähnlich und Unähnlich (*ὅμοιον, ἀνόμοιον*) 53. 55ff. 92ff. 111. 119.
Älter und Jünger werden 78f. 103ff.
Anfang, Mitte, Ende 70f. 106f.
Andere, das (*τὰ ἄλλα*) 83. opp. des Eins 94ff. 101. 105f. 113ff.
Antiphon, der Wiedererzähler 51ff. 135.
Argument des sog. *τρίτος ἄνθρωπος* (dritten Menschen) gegen die Ideenlehre 60. 62.
Aristoteles, das spätere Mitglied der Dreißig, im Dialog als jugendlicher Mitunterredner vorgeführt 51f. 70ff. 135.
Artbegriffe (*εἴδη*) 55. dist. Gattungsbegriffe.
Augenblick, der (*τὸ ἐξαίφνης*) 112f.

B.

Begriff (*εἶδος*) in Beziehung auf die Idee 55. s. Artbegriff. Gattungsbegriff.
Beide (*ἀμφοτέρω*) Erörterung darüber 84f.
Berührung (*ἅψις, ἅπτεσθαι*) 73. 95ff. die jeweilige Zahl der B. 97.
Bewegung (*κίνησις*), zwei Arten 73f. 89. 125f.

D.

Dasein und Kopula, s. Kopula.
Dieses (*τοῦτο*) und das Eins 121. 129.
Dritter Mensch (*τρίτος ἄνθρωπος*), Argument gegen die Ideenlehre 60. 62.

E.

Einerleiheit (*ταυτόν*) und Verschiedenheit (*ἕτερον*) 74f. 89ff.
Eins, das (*τὸ ἕν*), Folgerungen aus der Voraussetzung des seienden Eins (hypothetisches Verfahren) 70ff., sodann des nichtseienden Eins 120ff. opp. Vieles, Vielheit 55f. u. ö. Das wahrhafte Eins hat keine Teile 70. 118.
Etwas (*τι*) und das Eins 121. 129.

G.

Ganzes (*ὅλον*) und Teil (*μέρος*) in Bezug auf das Eins 70f. 82. 86ff. 115ff. Verhältnis der Dinge zu einander nach Teil, Ganzem und Verschiedenheit 89f. 92.
Gattungsbegriffe (*γένη*) 55.
Gemälde, perspektivisches 132.
Gerade, das (*τὸ εὐθύ*) 71.
Glaukon, Bruder Platons 51. 135.
Gleichheit der Größe (*ἴσον*) 77f. 98ff.
Gleichnisse s. Vergleiche.
Gott (als Idee), Schwierigkeit seiner Beziehung auf die Sinnenwelt 65.
Größer und kleiner 77. 98ff.

H.

Hypothetisches Verfahren als Übung für die Denkarbeit des Philosophen empfohlen 67f.

I (J).

Ideenlehre, Zweifel des Parmenides an ihrer Haltbarkeit (Fragen der Teilbarkeit, des unendlichen Regresses und der gegen-

seitigen Beziehung von Idealwelt und Sinnenwelt) 58ff. Einzelne Ideen: Ähnlichkeit und Unähnlichkeit 55. Einheit und Vielheit 55. Ruhe und Bewegung 56. Gerecht, Schön, Gut 57. Größe 58. Wissen (*ἐπιστήμη*) 64f. der Herr an sich, die Knechtschaft an sich 63. Fragen nach Ideen des Menschen, des Feuers, Wassers oder gar des Kotes u. dgl. 57. Sind die Ideen etwa bloße Gedanken? Nein! 60f.
Inkommensurabilität s. Kommensurabilität.
Jenes (*ἐκεῖνο*) in Beziehung auf das Eins 121. 129.
Jüngerwerden s. Älterwerden.

K.

Kephalos, der Erzähler 51. 135.
Kerameikos 52.
Klazomenä in Kleinasien 51.
Kommensurabilität und Inkommensurabilität 77.
Kopula als Daseinsausdruck 110. 124 u. ö.

M.

Massen (*πλήθη, ὄγκοι*), unbestimmte 116. 130ff.
Maß, Maßeinheit (*μέτρον*) 77f. 102.
Menge, die große 67.

N.

Nichtsein des Eins mit den sich daraus ergebenden Folgen 120ff.

P.

Panathenäen 52.
Parmenides 51ff. Sprecher 70ff. 135. sein Gedicht 53f.
Polyxenos, Sophist 25.
Progression, arithmetische, opp. geometrische 108f.
Pythodoros, erster Erzähler 51ff.

R.

Ruhe (*στάσις*) 111. s. Bewegung.
Rund (*στρογγύλον*) def. 71.

S.

Sein def. 103. S. und Eins 70ff. 83ff.
Sokrates 51ff., als Verfechter der Ideenlehre 55ff.
Spiel, ein mühevolles (*πραγματειώδης παιδιά*) in Bezug auf die Übung in der hypothetischen Methode 69.
Stillstand (*στάσις*) 74 s. Bewegung.

T.

Teilhaben, Teilnahme (*μέθεξις*) der Dinge an den Ideen, Bedenken dagegen 58ff. T. des Eins am Sein 110f., an der Zeit 110. T. des Ganzen und des Teils am Eins 115. T. des Seins am Vielen 121.

V.

Veränderung (*μεταβολή*) 112.
Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft 79f.
Vergleiche: Lakonischer Jagdhund 54. Tag 59. Segeltuch 59. Ibykos und das Kampfroß 69. Traum 130. Perspektivisches Gemälde 132.
Verschiedenheit (*ἕτερον, διάφορον*) 74ff. 79. 94. Alles ist von allem verschieden 94. S. Einerleiheit.
Vieles, Vielheit (*τὰ πολλά, πλῆθος*) 55f. u. ö.

Z.

Zahl (*ἀριθμός*) 85. 105.
Zeit und das Eins 78ff. 110f.
Zenon 51ff. 135. Seine Schrift 52ff.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

PLATON
PHILEBOS

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT
VON
OTTO APELT

ZWEITE VERBESSERTE AUFLAGE

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 145
LEIPZIG 1922 / VERLAG VON FELIX MEINER

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Vorwort.

Der Philebos gehört zu den gehaltvollsten, aber auch schwierigsten Schriften Platons. Den sachlichen Schwierigkeiten gesellen sich die Mängel der Überlieferung zu, die in keinem platonischen Dialog so zahlreich sind wie in diesem. Da das Sachliche mit der Textkritik nicht selten in unlösbarem Zusammenhang steht, so war es unvermeidlich, auch auf die Textkritik in den Anmerkungen hier und da einzugehen. Was die Auffassung des Dialogs als Ganzen anlangt, so wäre den Lesern wenig damit gedient gewesen, wenn ich mich mit den zahlreichen darüber kursierenden Ansichten hätte auseinandersetzen wollen. Es gibt außer dem Parmenides keinen platonischen Dialog, der so viele Kontroversen hervorgerufen hätte wie der Philebos. Meine Aufgabe konnte es nicht sein, die Akten darüber den Lesern vorzulegen. Ich habe nur versucht, von meinem Standpunkt aus den Leser in die Sache einzuführen. Wer sich in die Streitfragen vertiefen will, findet in der Literaturübersicht dazu wenigstens die erste vorläufige Orientierung.

Die in eckigen Klammern dem Text beigefügten Zahlen beziehen sich auf die Seiten der Stephanusausgabe, nach denen jetzt meist zitiert wird. Auch in den Anmerkungen habe ich mich mehrfach dieser Zitierweise bedient, wobei die beigesetzten Buchstaben A, B, C, D, E die Teilabschnitte der Stephanusseiten bezeichnen.

Weimar.

Otto Apelt.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die äußere Anlage des Buches hat insofern eine Veränderung erfahren, als die besonderen Kapitelüberschriften in Wegfall gekommen sind und die Bezeichnung der Stephanusseiten ihren Platz am Rande gefunden hat. Damit ist der Gleichförmigkeit mit den neueren Bänden der Gesamtausgabe Rechnung getragen und eine manchem Leser willkommene Erleichterung der Orientierung erzielt worden. Da aber auch die Textgestaltung manche Änderungen und die Anmerkungen manche Bereicherung aufzuweisen haben, so darf diese neue Auflage wohl mit Recht als eine verbesserte bezeichnet werden.

Dresden, 11. November 1922.

Otto Apelt.

Einleitung.

Der Dialog Philebos gehört, wie nicht nur manche Besonderheiten des Inhalts sondern auch gewisse sprachliche Merkmale sowie die ganze Darstellungsform vermuten lassen, in die letzte Periode der platonischen Schriftstellerei, wenn er auch innerhalb dieser Periode dem Anfang näher stehen dürfte als dem Ende. Das mimische Element ist zwar keineswegs völlig verbannt, wie manche wohl glauben machen wollten, aber es ist doch auf ein vergleichsweise spärliches Maß beschränkt. Der Leser wird weder durch Episoden wie im Theätet zu willkommener Rast eingeladen, noch wie in anderen Dialogen durch mythologisches Beiwerk für die Anstrengungen der dialektischen Gedankenarbeit entschädigt. Streng bei der Sache gehalten, muß er in einem Zuge den ganzen Beweisgang des Sokrates mitmachen.

Worum aber dreht sich dieser Beweisgang? Um nichts Geringeres als um die Grundfrage der antiken Ethik: „Was ist für den Menschen das höchste Gut?“ Und bezeichnend genug für den damaligen Stand der wissenschaftlichen Betrachtungsweise dieser Dinge spitzt sich die Frage alsbald zu der die allein möglich scheinenden Antworten enthaltenden Alternative zu: „Ist die Lust oder die Einsicht das höchste Gut?“ Wir, nach den Anschauungen der neueren Zeit, würden die ethische Grundfrage vielleicht auch in die Form einer Alternative kleiden können. Aber diese Alternative würde wesentlich anders lauten als jene. Wir würden fragen, „Ist es die Befriedigung der sinnlichen Triebe oder ist es der Gehorsam gegen die rein sittlichen Antriebe unserer Ver-

nunft, was uns die Gewähr des besten Lebens gibt?“ Allein die Alten hatten von der Organisation unseres Geistes noch eine zu unvollkommene Vorstellung, um überhaupt zu einer derartigen Fassung der Frage zu gelangen. Auch ihre erleuchtetsten philosopischen Köpfe kannten keine ursprünglichen sittlichen Antriebe, keine eigene sittliche Grundkraft des Geistes und demgemäß auch keine sittliche Notwendigkeit. Der Begriff der Pflicht im streng moralischen Sinne als etwas unbedingt Gebietendes fehlte ihnen. Nicht die unerbittlich heischende Stimme unseres Inneren, sondern ihr lebhafter Sinn für das Schöne und Edle war ihnen der erste und eigentliche Wegweiser für die rechte Gestaltung des Lebens. Die Bedingung aller Schönheit aber ist ihnen das rechte Maß. Das rechte Maß aber ist für sie nicht bloß eine Sache des Gefühls, sondern vor allem der Einsicht und der verstandesmäßigen Auffassung; durch diese wird das richtige Verhältnis der Seelenteile zueinander erkannt und festgestellt und so jedem Übermaß, jedem Mißverhältnis gewehrt. Der Verstand (*λόγος*) und die Einsicht (*φρόνησις*) sind also die eigentlichen Führer in Sachen der Ethik. Sie sind nicht wie bei uns bloß Verkünder und Ausleger des uns innewohnenden sittlichen Grundtriebes, sondern der eigentlich konstituierende, wenn auch nicht einzige Bestandteil der Sittlichkeit. Unser Geist teilt sich in Verstand und sinnliche Begierde. Die maßlosen Ansprüche der letzteren auf ihr richtiges Maß zu beschränken, ist die Aufgabe des ersteren. Die Erfüllung dieser Aufgabe ist die Sittlichkeit.

Diese Ansicht, von den besonnensten Denkern der Griechen, von Sokrates, Platon und Aristoteles allmählich zur allseitig ausgestalteten wissenschaftlichen Lehre erhoben, war ihrem einfachen Kerne nach in der vorsophistischen Zeit eigentlich die gangbare Volksmoral gewesen, die gar keiner wissenschaftlichen Begründung oder Ausbildung bedürftig schien, sondern in ihrer populären Fassung des *μηδὲν ἄγαν* (Nimmer zu viel!) die selbstver-

ständliche Norm des Lebens bildete. Allein die sophistische Aufklärung, die Zerstörerin der Macht herkömmlicher Anschauungen überhaupt, hatte namentlich in Sachen der Moral mit dem Überlieferten gründlich gebrochen und dem Zeitgeist eine andere Richtung gegeben. Die niederen Instinkte der Menschen fanden an ihren schillernden Lehren willkommene Fürsprecher, und es konnte dahin kommen, daß die Sittlichkeit überhaupt ihres Anspruchs auf das „gute" Leben beraubt ward und ihren Platz an die Lust abtrat. Man fühlte sich über jede Gebundenheit des Urteils so erhaben, daß man alles rechtfertigen zu können meinte. Das wahre Glück, der wahre Wert des Lebens, so hieß es, liege allein in der Lust, in der ausgiebigen Befriedigung der sinnlichen Triebe.

Diese Ansicht wirkte selbst in die sokratischen Kreise hinein, wenn sie sich hier auch erhebliche Einschränkungen gefallen lassen mußte. So machten schon zu Lebzeiten des Platon Aristipp von Kyrene, weiterhin vor allem Epikur das vieldeutige Wort Lust (ἡδονή) zum Stichwort ihrer ethischen Lehren, beide allerdings mit den nötigen Vorbehalten zugunsten der Tugend; aber die Signatur erhielt ihre Lehre doch durch die Formel, daß die Lust das Gute sei.

Demgegenüber vertraten gewisse sokratische Schulen wie die Megariker (Eukleides) und die Eretrier (Menedemos) mit rigoroser Einseitigkeit das Dogma von dem alleinigen und ausschließlichen Anspruch der Einsicht (φρόνησις) oder der Vernunft (νοῦς) auf den Namen des Guten. Ihnen schlossen sich vielleicht auch die Kyniker (Antisthenes) an, die, wie es scheint, der Lust nicht nur jeden Anteil am Guten entzogen, sondern ihr überhaupt jede Realität absprachen. So begreifen wir, wie es kommen konnte, daß sich die ganze Frage zu dem obigen Gegensatz eines schroffen Entweder — Oder verschärfte.

Mit der Beseitigung dieses Dilemmas beginnt die Untersuchung. Der platonische Sokrates stellt uns alsbald auf den unter den gegebenen Voraussetzungen rich-

tigen Standpunkt, demgemäß eine ausschließliche Berechtigung eines der beiden als Inhaber des menschlichen Lebensgutes eine völlige Sinnlosigkeit wäre. Nur eine Verbindung beider könne uns das wirklich gute Leben gewähren. Nicht also um den ersten Platz könnten Lust und Einsicht miteinander streiten, nur darum könne es sich handeln, wer der nächste nach dem ersten sei. Es komme also darauf an, den Umfang oder die Höhe des Anteils zu bestimmen, den Einsicht und Lust an dieser aus beiden gemischten Lebensart hätten. Danach müsse sich das Rangverhältnis zwischen beiden mit Sicherheit bestimmen lassen.

Wenn nun der Schwerpunkt der ganzen folgenden Untersuchung ersichtlich in der Analyse und Beurteilung der Lustgefühle liegt, während die Sache der verstandesmäßigen Erkenntnis verhältnismäßig kurz abgetan wird, so hat das seinen guten Grund. Es konnte an sich nicht schwer halten, die Vorzüge der Einsicht, den Adel der Vernunft und den Wert wissenschaftlicher Erkenntnis in das rechte Licht zu stellen. Sie machen sich selbst so kenntlich, daß sich jedermann willig vor ihnen verbeugt, und sollte es auch nur sein, um nicht in den Ruf eines Böotiers zu kommen. Es bedurfte hier keiner weitläufigen Untersuchungen und Ausführungen, wenigstens dann nicht, wenn das Kapitel des „Irrtums“ oder der „falschen Meinung“ von der Erörterung des Erkenntnisgebietes ganz ausgeschlossen war; und dafür hatte Platon von vornherein gesorgt, indem er nur die „richtige Meinung“ mit in Konkurrenz stellte. Sollte es aber nun nicht bloß ein vorübergehender Achtungserfolg sein, den er hier für die verstandesmäßigen Tätigkeiten des Geistes errang, so mußte er anderseits mit den begehrlichen Ansprüchen der Lust auf das schärfste ins Gericht gehen. Nur die gründlichste Kritik der vielgerühmten Lustgefühle konnte ihn davor bewahren, es zu erleben, daß die Lust alsbald wieder kühn ihr Haupt über die Einsicht erhob. Denn hätte er sie nicht, nach dem Maße des damals Möglichen

wenigstens, völlig erschöpfend behandelt, so hätte man an ihr sehr bald wieder Vorzüge entdeckt, die dem Platon angeblich entgangen wären. Eine erschöpfende Kritik der Lust war zugleich die wirksamste Rechtfertigung der Einsicht. Auf Entrüstungsphrasen und sonstige rhetorische Mittel, die hier vielleicht mit Glück zu verwenden gewesen wären, verzichtet Platon vollständig. Lediglich mit den Mitteln des Verstandes, dieses seines besonderen Klienten in unserem Dialog, weiß er die Lust und ihre Anhänger zu demütigen. Seine Gegner sollten und mußten zu der Überzeugung gelangen, daß ihre Sache, wissenschaftlich wenigstens, verloren sei. Kein Leser des Dialogs wird sich dem Eindruck entziehen können, daß die Erörterungen über die Natur der Lustgefühle das Wichtigste, der eigentliche Kern des Ganzen sind. Wenn also der Dialog neben seinem Haupttitel *Φίληβος* den später ihm beigelegten Nebentitel „oder über die Lust (*ἢ περὶ ἡδονῆς*)“ erhielt, so kann man dieser Bezeichnung eine gewisse Berechtigung nicht absprechen.

Platon mußte sich zu einer eingehenden Untersuchung der Lust um so mehr aufgefordert fühlen, als es sich dabei um ein Gebiet handelte, das wissenschaftlich noch so gut wie unentdeckt war. Der Philebos bietet die erste wirklich eindringende und umfassende Untersuchung über die Lust in der philosophischen Literatur der Griechen: eine wissenschaftliche Leistung von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Sie zeugt von ebenso feiner Beobachtungsgabe für psychische Phänomene wie von glücklichem Scharfsinn in Deutung derselben. Sie gibt eine Reihe von Unterscheidungen, die von grundlegender Bedeutung für die Orientierung auf diesem Gebiete sind. So die richtige Unterscheidung zwischen körperlicher, geistiger und körperlich-geistiger Lust, vor allem aber die Unterscheidung zwischen Anregung der Lust und Empfindung derselben. Es ist eine Erkenntnis von entscheidender Wichtigkeit, daß die sinnliche Lust durch den Körper und die Sinnesorgane zwar veranlaßt und

vermittelt wird, daß sie aber als Empfindung immer nur in der Seele lebt. Die Lust als solche ist ein durchaus psychisches Phänomen, und wenn wir zwischen körperlicher und geistiger Lust unterscheiden, so bezieht sich das nicht auf das Wesen der Lust als solcher, sondern auf die Art ihrer Anregung oder, wie man auch sagen könnte, auf ihren Ausgangspunkt. Mit dieser Einsicht bleibt Platon noch vielen der Neueren überlegen. Ebenso aufklärend sind seine Bemerkungen über die Bedeutung der sinnlichen Lust als Wiederherstellung eines verloren gegangenen Gleichgewichtszustandes. Genuß und Vergnügen sind Kinder unserer Bedürftigkeit, Zeugen unserer menschlichen Unzulänglichkeit. Alles Streben nach Genuß hat zum Zweck die Aufhebung von Hemmungen oder wenigstens die Herbeischaffung äußerer Begünstigungen unseres Lebens. Alles an Sinnlichkeit Gebundene ist dem Bedürfnis unterworfen. Kein Bedürfnis zu haben ist göttlich, sagte schon Sokrates. Und dementsprechend sagt der platonische Sokrates (33 B), Götter seien erhaben über Lust und Schmerz.

Damit sind die Verdienste des Platon um Aufklärung der Natur der Lustgefühle keineswegs erschöpft. Allein trotz aller Energie und alles Scharfsinnes, mit denen er den Gegenstand erfaßt und so erheblich gefördert hat. ist es ihm doch nicht gelungen, sich zu einer befriedigenden und einheitlichen Gesamtansicht über die Natur der Lust zu erheben. Ehe wir indes auf diesen Punkt des näheren eingehen, scheint es angebracht, einen charakteristischen Zug, eine gewisse Tendenz dieser Erörterungen durch einige Bemerkungen zu kennzeichnen.

Von vornherein läßt Platon den Leser nicht in Zweifel darüber, daß er die Lust, wenigstens das, was man gemeinhin darunter versteht, mit wenig günstigen Augen ansieht. Das übertriebene Lob, das ihr gemeinhin gespendet ward, und der natürliche Hang der Menge zu ihr scheint nicht ganz ohne Einfluß auf seine Stellungnahme gewesen zu sein. Vielleicht hat Aristoteles ihn

mit im Auge, wenn er (Eth. Nic. 1172a 28ff.) sagt: „Die einen nennen die Lust das höchste Gut, die anderen, umgekehrt, sagen, sie sei etwas sehr Schlechtes; und zwar sind jene ersteren vielleicht überzeugt, daß die Lust wirklich gut sei, während die letzteren nur meinen, es sei besser für das praktische Leben, die Lust als zu den schlechten Dingen gehörig darzustellen, auch wenn dies tatsächlich nicht zutrifft. Denn die Menschen hätten einen natürlichen Zug und Hang zu ihr und wären immer bereit, den Lüsten sklavisch zu frönen; deshalb müsse man die Triebe in die entgegengesetzte Richtung ablenken. So würden die Leute am ehesten dazu gelangen, den mittleren Weg einzuschlagen." Eine gewisse erzieherische Tendenz mag, bewußt oder unbewußt, auf das Urteil des Platon mit eingewirkt haben. Aber in der Hauptsache ist es doch seine eigene innere Natur mit ihren besonderen Neigungen und Bestrebungen, die ihm seinen Standpunkt eingab. Ihm, dem das höchste Glück im freien, ungestörten Denken bestand, erschien die Lust mit ihrer Voraussetzung des beständigen Wechsels von Bedürfnis und Befriedigung, von Leere und Füllung, von Hemmung und Förderung unserer Lebenstätigkeit von vornherein als ein Störenfried des selbständigen Geisteslebens, dessen ungestüme Ansprüche man auf das denkbar geringste Maß beschränken müsse. Bei einer auf Bestimmung des gegenseitigen Rangverhältnisses abzielenden Vergleichung von Einsicht und Lust konnte er keinen Augenblick über sein Endurteil im unklaren sein. Es kam ihm zwar nicht in den Sinn, die Lust völlig aus der Liste des für das Leben Schätzbaren zu streichen. Aber je eifriger die große Masse dem Götzen der Lust opferte, um so nachdrücklicher mußte er einerseits die Göttlichkeit oder Gottverwandtschaft der Verstandeskraft betonen, anderseits zur Demütigung der Gegner die wahre Natur der Lust möglichst schonungslos enthüllen. Die Untersuchung nimmt zunächst einen Verlauf, der auch auf den jetzigen Leser den Eindruck voller Objektivität macht. Diesen

Charakter aber scheint sie zu verlieren von dem Punkte ab, wo die Frage aufgeworfen wird (36C), ob es auch unwahre Lust gebe. Nicht als ob nicht auch diese Partie reich an wertvollen Beobachtungen und sinnvollen Deutungen wäre; aber der für die Betrachtung maßgebende Gesichtspunkt gibt der ganzen Darstellung ein stark subjektives Gepräge. Die Tatsachen müssen es sich gefallen lassen in ein ihrer Natur widerstrebendes Begriffsschema eingezwängt zu werden. Platon ist sich wohl bewußt, daß es eine paradoxe These ist, die er verficht (38 A), und nicht ohne Besorgnis tritt er in ihre Erörterung ein (*λόγον τινὰ κινδυνεύομεν οὐ πάνυ σμικρὸν ἐπεγείρειν* 36 D). Aber gerade die Entscheidung dieser Frage lag ihm vor allem am Herzen. Der ihr gewidmete Abschnitt kennzeichnet sich sowohl durch seine Ausdehnung wie durch die ersichtlichen Anstrengungen, die er macht, um seiner These zum Sieg zu verhelfen, als der für ihn wichtigste in dieser ganzen Darstellung der Lustlehre.

Gleich am Beginn dieser Untersuchung (37 B) sagt Platon sehr richtig: „Dem Sichfreuenden, mag seine Freude nun richtig oder falsch sein, wird es doch stets unverloren bleiben, daß er sich wirklich freut.“ Er erkennt also die subjektive Wirklichkeit der Lust an, auch wenn ihr Gegenstand objektiv der Wirklichkeit nicht entspricht. Aber er überträgt diesen Gegensatz der subjektiven und objektiven Wirklichkeit auch auf Zustände, wo überhaupt nur von einer subjektiven Wirklichkeit der Lust die Rede sein kann, nämlich auf solche Zustände, wo es sich um die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung und Empfindung handelt, über die nur dem Wahrnehmenden selbst das Urteil zusteht, indem für diese Sinneslust jeder seine eigene Empfindung hat. Sie hat ihren Gegenstand unablösbar bei sich und es gibt da keinen Gegensatz des Empfindens und des objektiven Gegenstandes desselben. Urteile ich als Außenstehender etwa nach Gründen der Nützlichkeit oder Schädlichkeit über die Folgen solcher Sinneslust, oder zergliedere ich sie nach meinen Vor-

stellungen von ihr, so bezieht sich das überhaupt nicht mehr auf den Gegenstand derselben. Bei Platon nun geschieht das im weitesten Umfang. Alle körperliche Lust ist ihm wie der größte Teil der geistigen Lust unwahre Lust. Gibt es für diese Auffassung, für diese Übertragung des Begriffes „Unwahr" auf die Lust tatsächlich irgendwelchen Anhalt in unserem Gefühlsleben? Wenn wir von der Sinneslust absehen, so können wir allerdings in gewissen Fällen, aber auch da nur in bedingtem Sinne, von falscher oder unwahrer Lust und Unlust reden, nämlich wenn es sich um reine Einbildungen handelt, deren augenfälligste Beispiele bei Träumenden oder Verrückten vorliegen. Aber auch bei letzteren schon ist man mit diesen Ausdrücken etwas zurückhaltend, mehr noch bei gewöhnlichen Einbildungen. Die Freude, die jemand bei der Nachricht empfindet, daß er das große Los gewonnen, oder der Schmerz, den ihm die Nachricht bereitet, daß sein Sohn gestorben sei, wird, wenn sich nachträglich herausstellt, daß die eine wie die andere Nachricht falsch war, rücksichtlich ihres Gegenstandes immerhin als unwahr bezeichnet werden können; aber man wird das nicht häufig hören. Wenn nun aber Platon diese Beurteilungsweise auch auf die unmittelbar sinnliche Empfindung ausdehnt, so beruft er sich hierfür darauf, daß allen Gefühlen unmittelbarer sinnlicher Lust ein Bedürfnis, ein Mangel, also Unlust zugrunde liegt. Die angebliche Lust ist also eine Mischung von Lust und Unlust. Das aber ist nach Platon eine unreine Lust, als welche sie nicht wahr, sondern nur unwahr sein kann.

Wie steht es nun logisch mit dieser Beurteilung? Platon argumentiert so: „Eine Lust ist unwahr, wenn ihr Unlust beigemischt ist. Warum? Eben weil ihr Unlust beigemischt ist." Nun gilt aber von dieser beigemischten Unlust ebenso, daß sie unwahr ist, denn es ist ihr ja Lust beigemischt. Also weil der Lust unwahre Unlust beigemischt ist, ist sie unwahr. Ist nun aber der Grund für die Unwahrheit der Lust seinerseits selbst unwahr, so ist

er eben nichtig und fällt hinweg. Also ist die Lust nicht unwahr, sondern wahr. So vernichtet diese Argumentation logisch genommen sich selbst. Wir drehen uns damit im Kreise herum. Betrachten wir sie aber psychologisch, so steht es damit so: sind in der Sinneslust Lust und Unlust gemischt, so mag es sich mit dieser Mischung verhalten wie es wolle, die Empfindung und das zuständige Urteil darüber hat, da es sich hier um nichts anderes als um die unmittelbare Empfindung selbst handeln kann, allein der Empfindende. Dieser aber erklärt sie für Lust, also ist sie auch wirkliche (wahre) Lust. Platon dagegen hält die Empfindung der Sinneslust als Lust fälschlich für Täuschung und Einbildung und begibt sich so eigentlich der Möglichkeit, scharf zwischen der Lust, die unmittelbar an dem Gegenstand haftet, und derjenigen, die auf bloßen Vorstellungen beruht, zu unterscheiden. Erst bei letzterer hat man das Recht, zwischen wahrer und falscher Lust zu scheiden, je nachdem die Vorstellungen der Wirklichkeit entsprechen oder nicht, während bei ersterer die Vorstellung und die Wirklichkeit unmittelbar in eins zusammenfallen.

Platon aber dehnt den Bereich seiner Rechtsprechung nach dem Kodex des Wahren und Falschen noch unendlich viel weiter aus, indem er auch innerhalb der bloßen Vorstellungswelt nicht etwa bloß zwischen Einbildungen (falschen Vorstellungen) und wahren Vorstellungen scheidet, sondern überhaupt jede Mischung von Lust und Unlustgefühlen, gleichviel aus welcher Quelle sie stammen, ob aus der Einbildung oder aus wahrer Vorstellung, für unwahre Lust erklärt. Alle gemischte Lust stellt sich ihm im Grunde als Einbildung dar. Die wahre Lust beginnt ihm erst im Gebiete der reinen Verstandestätigkeit oder des Denkens.

Man wird sich des Gefühls nicht erwehren können, daß dem ein gewisses Vorurteil gegen die Lust wenigstens mit zugrunde liegt. In dieser Beziehung ist es vor allem bezeichnend, daß das herabsetzende Prädikat des „Un-

wahren" oder „Falschen" in unserem Dialoge im weitesten Umfang der Lust beigelegt wird, der es tatsächlich nur in enger Begrenzung und auch da nur, wie oben gezeigt, bedingungsweise zukommt, während es in demjenigen Gebiet, wo es von Rechts wegen hingehört, nämlich im Erkenntnisgebiet, völlig unberücksichtigt bleibt. Von „falschen Meinungen" ist im Philebos nur da die Rede, wo es sich um das Problem der falschen Lust handelt, indem die falsche Lust als ein Analogon der falschen Meinung gekennzeichnet wird (36 C ff.). In der Durchmusterung der verstandesmäßigen Tätigkeit dagegen, also des Erkenntnisgebietes selbst, scheidet die falsche Meinung ganz aus, daß es fast aussieht, als gäbe es gar keine solche. Und doch wußte auch Platon, daß es neben einem Fünkchen Wahrheit immer viel Irrtum gibt. Aber dies hervorzuheben wäre hier unbequem und seiner Sache wenig zuträglich gewesen. Dem Lichte des Verstandes wäre dadurch ein Schatten beigesellt worden, der besser unbemerkt blieb. Darum ist in dieser Übersicht der Verstandestätigkeiten zwar auch von Meinungen (*δόξαι*), aber nur von richtigen Meinungen die Rede[1]). Es wird also

[1]) Die *δόξα* ist für Platon immer unbequem gewesen. Er kann ihr keine sichere Stellung anweisen. In dem großen Schema im siebenten Buch der Republik schließt er sie von den Denktätigkeiten aus und weist sie der *αἴσθησις* und *γένεσις* zu. Aber das tut nur der Systematiker Platon. Er kann ihre wahre Natur nicht durch einen Machtspruch vernichten. In unserem Dialog (38 BC) wird die *δόξα* als aus *μνήμη* und *αἴσθησις* hervorgegangen bezeichnet, ähnlich auch im Phaidon (96 B), wo sie aber doch zugleich als Grundlage auch der *ἐπιστήμη* hingestellt wird; *ἐκ μνήμης καὶ δόξης λαβούσης τὸ ἠρεμεῖν γίγνεται ἐπιστήμη*. Platon fühlt recht wohl, daß er sie nicht auf die *γένεσις* (*αἴσθησις*) beschränken kann, aber im System sollen die Erkenntnisweisen durchaus nach den Objekten geschieden sein, die *δόξα* also der *γένεσις* gehören. Überläßt er sich einer freieren Betrachtungsweise, dann tritt sofort der natürliche, höher greifende Anspruch der *δόξα* unwillkürlich hervor. So wird Rpl. 476 D die *δόξα* als Gegenstück der *γνώμη* gegenübergestellt, beide aber unter die *διάνοια* gerechnet, mit welcher letzteren sie auch der Theätet (195 CD) in Verbindung setzt. Unter die *διάνοια* (d. h. im gewöhnlichen, nicht in dem von Platon in der Republik für sie in Anspruch genommenen mathematischen Sinne) gehört die *δόξα* in der Tat, denn als Urteil ist sie Denktätigkeit. Aber das will Platon

nicht mit gleichem Maße gemessen, und Platon selbst scheint sich dessen bis zu einem gewissen Grade bewußt gewesen zu sein. Wenn er nämlich am Schlusse seiner langen Ausführungen über die Lust sagt (55C): „Wir wollen aber nicht in den Fehler verfallen, daß wir zwar auf die allseitige Erforschung der Lust alle erdenkliche Mühe verwenden, dagegen mit Vernunft und Einsicht gleichsam geflissentlich schonend zu verfahren scheinen," so klingt das etwas nach dem *qui s'excuse s'accuse.*

Mag man übrigens über die Lehre von der falschen Lust denken, wie man will, so ist sie doch echt platonisch, ja so platonisch, daß gerade sie nicht am wenigsten für die von manchen Kritikern bezweifelte Echtheit des Philebos zeugt. Die Gesetze der Erkenntnis bilden für Platon die höchste Norm. Sein Geist ist immer nach dem Objektiven hin gerichtet, und nichts liegt mehr im Zuge spezifisch platonischen Denkens als das Streben, einen objektiven Wertmesser für alle Erscheinungen und Betätigungen des Geisteslebens sich zu bilden. Man denke z. B. an den Maßstab, mit dem er im zehnten Buche der Republik die nachahmende Dichtung rücksichtlich des angeblichen Grades ihrer Wahrheit beurteilt und zugleich verurteilt: die dichterischen Erzeugnisse sind um drei Grade von dem wahren Sein entfernt, und darum steht es schlimm genug um ihre Wahrheit und — um ihren Wert. Es werden hier also völlig inkommensurable Dinge, dichterischer Wert und objektive Wahrheit, aneinander gemessen. Platon ist also in dem Bestreben, objektive Normen für alles aufzustellen, zu den sonderbarsten Verzerrungen der Tatsachen gekommen. Ähnlich auch in unserem Falle. Er hat eine gewisse Ahnung von Wert und Bedeutung der Lust und einer Rangfolge ihrer ver-

---

prinzipiell nicht zugeben, weil ihm das reine Denken frei sein soll von dem Makel des Irrtums. Bezeichnenderweise kommt die *διάνοια* in unserem Dialoge gar nicht vor. Sie hätte hier doch nirgends anders hingestellt werden können als unter die Gefolgschaft des *νοῦς* und der *φρόνησις*.

schiedenen Äußerungen. Aber sobald er diese Rangfolge bestimmen will, bezieht er sie nicht bloß auf ihren Wert oder Unwert als das ihnen eigentümliche Kriterium, sondern sofort auch auf eine angebliche Wahrheit oder Falschheit derselben in Analogie mit der Wahrheit und Falschheit der Erkenntnis. Eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, die zu einer Vergewaltigung der Tatsachen führt.

Betrachten wir nunmehr die Lustlehre Platons im Ganzen[1]), so wird sich jedem bei aller Bewunderung seiner Beobachtungsgabe und seines vielfach glücklichen Scharfsinns doch eine gewisse Zwiespältigkeit der Auffassung und als Folge davon eine gewisse Gewaltsamkeit des Verfahrens fühlbar machen. Er kennt so ziemlich alle hier in Betracht kommenden Erscheinungen, aber die Art, wie er sie beurteilt und gruppiert, die Gesichtspunkte, unter denen er sie betrachtet, die Bestimmung des Wertes, den er ihnen beimißt — alles dies verrät noch einen vielfach störenden Mangel an Orientierung. Im letzten Grund erklärt sich das Unbefriedigende seiner Darstellung aus dem Fehlen eines einheitlichen, das Ganze zusammenhaltenden Prinzips. Platons Psychologie war für seine Zeit unstreitig eine höchst verdienstliche Leistung; aber sie kam mehr einer gesunden Ausführung der Ethik zugute, als der besonderen Lehre von den Lustgefühlen, diesem vielleicht schwierigsten und die feinste Beobachtungsgabe fordernden Kapital der Seelenlehre. Es bedurfte erst noch einer langen Entwicklung, ehe man zu einer vollständigeren Einsicht in die Organisation unseres Geistes gelangen konnte. Platon kennt noch keine eigene wertansetzende Grundkraft der Vernunft, kein besonderes Vermögen der Lust und Unlust. Dies ist die eigentliche Quelle aller Mißstände und Schwächen in seinen Ausführungen. Die Hauptunterscheidung in seiner Lustlehre ist die zwischen reiner und gemischter Lust. Sie entspricht im wesentlichen der Hauptunterscheidung seiner

[1]) Vgl meine Platonischen Aufsätze, Lpz. 1912, S. 121—146 „Die Lehre von der Lust".

Psychologie zwischen dem verständigen (*λογιστικόν*) und begehrlichen (*ἐπιθυμητικόν*) Teile der Seele. Der dritte, an sich schon etwas problematische Seelenteil, das Eiferartige (*θυμοειδές*), kommt hier nicht mit in Frage und wird überhaupt im Philebos nicht erwähnt, während er für die nähere Ausführung der Ethik dem Platon unentbehrlich war. Die unreine oder gemischte Lust fällt in das Gebiet der Begierde, die reine Lust der Hauptsache nach in das Gebiet des Verstandes. Die Lust gehört also nicht einer Kraft unseres Geistes an, sondern verteilt sich auf zwei: auf Verstand und Begierde. Die Phänomene der Lust spielen sich also in ganz verschiedenen Regionen unseres Geistes ab, wenigstens was den Gegensatz von reiner Erkenntnislust und ungeregelter Sinneslust anlangt. Nur die temperierten Begierden und die ihnen entsprechende Lust gehören beiden gemeinsam an. Die edelsten Lustgefühle sind dem Platon, entsprechend dem intellektualistischen Grundzuge seiner Philosophie, diejenigen, die mit den Betätigungen des wissenschaftlichen und vor allem des philosophischen Forschertriebes verbunden sind. Der wahrhafte Denker genießt die edelste und reinste Lust. Daß aber auch bei dem wenn auch noch so erhabenen Geschäft des philosophischen Denkens die Lust nicht selten mit einem Beisatz von Unlust behaftet ist, insofern ein Stocken in dem Fortgang der Untersuchung, die Entdeckung eines begangenen, vielleicht folgenschweren Irrtums, die Notwendigkeit einer lästigen Wiederaufnahme langer Gedankenreihen manchen Wermutstropfen in den Freudenbecher fallen läßt, hat Platon, wie schon oben angedeutet, völlig unberührt gelassen. Und wie ihm einerseits der reine Verstand unfehlbar ist, so sucht er anderseits alles durch sich selbst und an sich Wohlgefällige dem Intellekt untertänig zu machen. Er ist zwar noch weit entfernt, ausdrücklich den wichtigen Kantischen Unterschied zwischen interessierter und uninteressierter Lust zu machen, aber er streift doch bei der Erörterung der schönen Formen nahe an den Begriff

der uninteressierten Lust an (51 C). Allein indem er die Lust am Schönen alsbald auf das intellektuelle Gebiet hinüberspielt, zeigt er hier gerade recht auffällig, wie sehr sein Intellektualismus geeignet war, ihn in der unbefangenen Auffassung der Erscheinungen zu hemmen.

Schreiben sich die Schwächen der platonischen Lustlehre im allgemeinen also davon her, daß seiner Psychologie die positive Grundlage zu einer einheitlichen Ableitung aller Erscheinungen fehlt, so scheint sich doch, näher zugesehen, wenigstens ein einheitlicher Beziehungspunkt für alle seine Aufstellungen finden zu lassen, nur daß derselbe nicht positiver, sondern negativer Natur ist, äußerlich auch im Philebos weniger als in anderen Dialogen zutage tritt und von Platon eher abgelehnt als befürwortet zu werden scheint (52A), gleichwohl aber aus gewissen Andeutungen auch unseres Dialoges sich kundgibt. Platon bestreitet, wie oben zur Genüge dargetan, dem größten Teil der Lustgefühle das Anrecht auf Wahrheit, weil sie, aus der Bedürftigkeit unserer Natur hervorgegangen, einen gewissen Mangel, also ein Unlustgefühl zur Voraussetzung haben. Sie sind ein Gemisch von Lust und Unlust. Die wahre Lust beginnt erst da, wo dieser Kampf zwischen Bedürftigkeit und Befriedigung aufhört, d. h. im Gebiete der höheren, freien Geistestätigkeit. Aber eben diese gerühmte Tätigkeit des philosophischen Denkens beruht ja nach allbekannter platonischer Anschauungsweise auf nichts anderem als auf einem Gefühl der Beschränktheit und Unzulänglichkeit der menschlichen Natur, einem Mangel also, dem, aber nur bis zu einem gewissen Grade, abzuhelfen eben das durch die Mittel der Dialektik sich vollziehende Denken bestimmt ist. Das Denken ist nichts anderes als ein Streben von der Unvollkommenheit nach der Vollkommenheit, vom Dunkel nach dem Licht. In diesem Sinne wird denn in der Republik (583Bff.) alles Lernen und Denken als eine allmähliche Füllung des seine Leere fühlenden Geistes dargestellt. Und der beredteste Zeuge für diese

Seite der platonischen Denkweise ist der Eros[1]) im Symposion. Auch unser Dialog läßt diese Auffassung durchblicken. Aber da es hier Platons besondere Aufgabe und Absicht ist, die Würde des Verstandes gegen die Ansprüche der Lust zu verteidigen, so ist es begreiflich, daß er eben die dem Verstande entspringende Lust eigentlich allein als solche gelten läßt und das Kriterium des negativen Charakters aller sonstigen Lust, ihren Zusammenhang mit dem Gefühl eines Mangels, hier als anscheinend nicht vorhanden beiseite schiebt. Er durfte das um so eher, als hier die Bedürftigkeit nicht auf das Vergängliche, sondern auf das Ewige gerichtet ist und dadurch ihren inneren Adel genügend bekundet. Zudem handelt es sich ja für dieses höhere geistige Gebiet, was den Gedanken der Leere und Füllung anlangt, um eine spezifisch platonische Anschauungsweise, die der übrigen Welt nichts weniger als geläufig, meist geradezu unverständlich war.

Was nun die Komposition des Ganzen und die Form der Darstellung anlangt, so wird man ihr, wenn man einmal für den sachlichen Standpunkt des Platon das rechte Verständnis gewonnen hat, seinen Beifall nicht versagen können. Man wird sogar finden, daß auch das mimische Element nicht fehlt, mag es auch, dem Charakter des Ganzen entsprechend, nur in kleinen und etwas versteckten Zügen zur Geltung kommen. Ich verweise dafür auf die Anmerkungen. Auch der Humor, diese Würze platonischen Mahles, ist gar nicht so spärlich über das Ganze verstreut. Der Aufbau des Dialogs zeigt durchaus die Meisterschaft des Platon in Verwendung der Mittel zum beabsichtigten Zweck, in der Gruppierung des Stoffes sowie in der Kunst der dramatischen Steigerung. Es gilt die Lust zu demütigen und ihr einen Platz anzuweisen weit unter dem der Einsicht. Das Mittel, dies Ziel zu erreichen, ist die Dialektik mit ihren scharfen Begriffs-

[1]) Vgl. meine Platon. Aufsätze S. 143.

unterscheidungen und Einteilungen. Sie stellt das Rüstzeug dar, dessen sich der platonische Sokrates im Streite bedienen wird. Auf ihre Bedeutung und Macht wird denn an passender Stelle gleich im voraus mit gebührendem Nachdruck hingewiesen. Sodann wird die Streitfrage selbst dahin berichtigt, daß weder die Lust für sich noch die Einsicht für sich das Wesen des menschlich Guten ausmachen können; nur eine Verbindung beider könne den Anforderungen dieses Guten entsprechen. Dies zugestanden handelt es sich beim Streite der Lust mit der Einsicht nunmehr nur noch darum, welches von beiden diesem zusammengesetzten Guten am nächsten verwandt sei und den unmittelbaren Platz nach ihm verdiene. Es erfolgt nun alsbald in wirkungsvoller Darstellung eine bedeutsame Vorentscheidung, vollzogen noch nicht mit Hilfe der spezifisch platonischen Dialektik, sondern der dem Geiste der platonischen Philosophie so nahestehenden pythagoreischen Dialektik mit ihrem imponierenden Begriffsschema des Unbegrenzten (*ἄπειρον*), Begrenzenden (*πέρας*) und Begrenzten (*πεπερασμένον*), dem Platon noch das Ursächliche (*αἴτιον*), d. i. die göttliche Vernunft hinzufügt. Wie mit zwingender Gewalt läßt uns dies allumfassende Schema in seiner Anwendung auf den vorliegenden Fall in dem *νοῦς* sofort den geborenen Herrscher, in den sich selbst überlassenen Lüsten das zuchtlose Massengesindel (*ἄπειρον*) erkennen. Es ist die erste, empfindliche Demütigung der Lust, der erste Schrecken, der ihren Anhängern eingejagt wird: es ist wie das erste gewaltige Donnern und Wetterleuchten vor dem Losbrechen des eigentlichen Unwetters. Dabei bietet sich von selbst Anlaß, auf das erhabene Himmelsgebäude, den pythagoreischen Kosmos, als das Urbild des Wohlgeordneten und Begrenzten (*πεπερασμένον*) hinzuweisen. Soll doch eben auch das menschlich Gute nichts anderes sein als ein solcher Kosmos im kleinen. Nunmehr erst werden, nicht mehr mit geborgter, sondern mit eigener Dialektik, auf deren Bedeutsamkeit bereits der Eingang des Dialogs

mit Vorbedacht hingewiesen hatte, die mannigfachen Arten der Lust nicht in dürrem Schematismus, sondern in eingehender Zergliederung ihres Wesens aufgewiesen und die reine oder wahre Lust von der unreinen geschieden. Darauf folgt die Musterung der Wissensfächer und der Gebiete der Technik, die sich in eine Stufenfolge gliedern, je nachdem sie sich mehr auf das Sein oder das Werden beziehen. Sie sämtlich und die wahren Teile der Lust werden nun als die Bestandteile des menschlich Guten gemischt und im Anschluß daran die Kriterien aufgestellt, die für die Güte der Mischung bestimmend sind. Es sind dies Schönheit, Symmetrie und Wahrheit. Daraus ergibt sich nun die Rangfolge der für das menschlich Gute wesentlichen Momente, so wie sie sich in der vielumstrittenen Gütertafel am Schluß des Dialogs festgestellt findet. Nämlich 1. das Maß und alles, was der „ewigen Natur" verwandt ist, 2. das in sich Harmonische, Zweckmäßige und Vollkommene, 3. die Vernunft und die Einsicht, 4. die Wissenschaften und technischen Fertigkeiten, 5. die wahren Lustgefühle.

Ohne auf die zahlreichen Kontroversen, die sich an diese Aufzählung knüpfen, einzugehen, bemerke ich hier nur folgendes. Festzuhalten ist vor allem, daß es sich hier wie im ganzen Dialog den wiederholten Versicherungen Platons zufolge nur um das für das Menschenleben Gute handelt[1]), daß also das Maß auch nur in Beziehung auf dieses zu verstehen ist. Es ist die oberste Norm für das wohlgestaltete oder wohlzugestaltende Leben. In der

[1]) Man hat namentlich die Fassung der Worte in 65 AB, wo von dem „Besten unter Menschen und Göttern" die Rede ist, in Verbindung mit den kosmischen Ausführungen des Dialogs so aufgefaßt, als schwankte das Thema der ganzen Untersuchung unsicher zwischen dem universellen Guten und dem menschlich Guten hin und her. Wie sehr man damit dem Platon unrecht tut, wird die Anmerkung zu dieser Stelle dartun, auf die ich hiermit verweise. Hier sei nur soviel bemerkt: es werden nicht „menschliche Tendenzen zu kosmischen ausgedehnt" oder wie man sonst die Sache bezeichnet hat, sondern umgekehrt wird das Kosmische dem Menschlichen zum leuchtenden Vorbild gesetzt.

Tat bildet ja das Maß, als die Hauptbedingung des Schönen (cf. 64 E und Tim. 87 C), den Grundbegriff der antiken, speziell der platonischen Ethik[1]). Das Urbild des Maßes aber ist der Himmelsbau mit der unwandelbaren Gleichförmigkeit und Regelmäßigkeit seiner Erscheinungen: der pythagoreische Kosmos mit seiner Sphärenharmonie, wie er schon 28 E, bedeutungsvoll auf das Folgende hinweisend, hervortrat. Dies ist, wenn ich recht sehe, die *ἀΐδιος φύσις* (66 A)[2]), „die ewige Naturordnung", die der Mensch sich zum Vorbild nehmen und als oberste und vornehmste Eigenschaft in sein eigenes Seelenleben hineinbilden soll. Der wundervolle Kosmos soll dem denkenden Menschen zum mahnenden Wahrzeichen für die Ordnung seines eigenen Inneren werden. Man hat mehrfach behauptet, es sei unter dieser obersten Errungenschaft, diesem *πρῶτον κτῆμα* die Ideenwelt zu verstehen. Allein dem scheint mir nicht nur der sich unmittelbar an *τὸ μέτριον* anreihende Ausdruck *τὸ καίριον* entgegenzustehen, der doch einen deutlichen Hinweis auf zeitliche Verhältnisse enthält, sondern auch die so nahe liegende Beziehung auf die pythagoreische Partie unseres Dialoges. Wie sehr der ganze Geist der platonischen Philosophie für diese Beziehung spricht, zeigt vor allem der Timäus. „Gott," heißt es da (47 BC), „hat die Sehkraft für uns erfunden und uns verliehen, damit wir die Umläufe der Vernunft im Weltgebäude betrachten und sie auf die Kreisbewegungen unseres eigenen Denkvermögens anwenden könnten, welche jenen verwandt sind, soweit es das von Erschütterungen Heimgesuchte mit dem Unerschütterlichen sein kann, und damit wir nach genauer Durchforschung und nachdem uns die Berechnung ihres richtigen Ganges, wie er ihrem Wesen entspricht, gelungen, in Nachahmung der von allem Irrsal freien Umschwünge des Gottes die

[1]) Vgl. in meinen Platonischen Aufsätzen die Abhandlung über das Prinzip der platon. Ethik S. 109 ff.

[2]) Ähnlich ist in den Gesetzen 773 E von der *ἀειγενὴς φύσις* die Rede.

eigenen Irrgänge zur Ordnung überführen." Und ähnlich an anderer Stelle (90 CD): „Dem Göttlichen in uns verwandt sind die Gedankenbewegungen und Kreisläufe des All. Ihnen muß ein jeder folgen und die Kreisbewegungen, die in unserem Haupte, aber gestört durch die Art unserer Entstehung, stattfinden, durch Erforschung der Harmonie und der Kreisläufe des Alls in Ordnung bringen, und so das Denkende zur Ähnlichkeit mit dem Gedachten seiner ursprünglichen Natur gemäß erheben, um so dasjenige Ziel des Lebens zu erreichen, welches den Menschen von den Göttern als das vollendetste vorgesteckt ist für die gegenwärtige und für die folgende Zeit[1])."

Der menschliche *νοῦς* also schafft in dem Menschen ein Analogon dessen, was der göttliche *νοῦς* im Weltall uns sichtbar vor Augen gestellt hat. Das der Betrachtung dieses sichtbaren Kosmos entnommene Maß ist die erste, oberste Bedingung für die Gestaltung des menschlich Guten. Das zweite Moment ist die Form der inneren Gestaltung (in abstracto gedacht), d. h. das Verhältnis der Teile unter sich sowie zum Ganzen, worauf die Vollkommenheit, Zweckmäßigkeit und Zulänglichkeit des Ganzen beruht. Diese beiden Momente rangieren über dem *νοῦς*, weil er, d. h. die menschliche Vernunft, erst durch die Erkenntnis jener in den Stand gesetzt wird, sein Werk der sittlichen Veredlung des Menschen zu vollbringen. Die Wissenschaften und die „wahren" Lüste folgen in der Rangfolge dem *νοῦς*, weil sie nicht Bedingungen, sondern Früchte seines Wirkens sind. Als Lust wird überhaupt nur zugelassen diejenige, die ein reines Erzeugnis des Verstandes (der Vernunft) ist. So dreht sich denn alles um diesen letzteren als den eigent-

[1]) In der Figur der Makarie in Goethes Wanderjahren ist die Einfügung des Menschen in die feste Ordnung des Sonnensystems gewissermaßen verkörpert. Aber was bei ihr wie durch einen unfühlbaren Zwang sich unbewußt herausgebildet und festgesetzt hat, das soll nach Platon für uns Gegenstand bewußten Strebens, es soll unsere Lebensaufgabe sein.

lichen Träger alles wirklich Guten im Menschenleben: Sokrates hat die Partie glänzend gewonnen.

Es ist also nichts anderes als der bekannte Grundgedanke der platonischen Ethik, die Herrschaft des Verstandes über die Begierden in dem wohlgeordneten Seelenstaat, der hier, nur in eigenartiger Beleuchtung und darum auf den ersten Blick etwas sonderbar anmutend vor unserem geistigen Auge erscheint.

Inhalt und Gliederung des Gesprächs.

Einleitung.

c. 1. 2 (11A—12B).

Bei Beginn des Gespräches erfahren wir aus dem Munde des Sokrates, daß unser Gespräch die unmittelbare Fortsetzung eines schon längere Zeit im Gange befindlichen Redekampfes zwischen Philebos und Sokrates ist. Philebos, durch den Kampf ermüdet, überläßt die Fortführung desselben dem nebst einer Anzahl anderer junger Leute anwesenden Protarchos. Die Frage, um die sich der Streit gedreht hat, ist die nach dem wahren Gute des Menschenlebens. Als dies wahre Gut hat Philebos, dessen Sache nunmehr Protarchos übernimmt, die Lust und alles, was mit ihr verwandt ist, Sokrates dagegen die Einsicht, Vernunft und alles, was mit diesen verwandt ist, verteidigt. Sokrates weist zunächst auf die Möglichkeit hin, daß es ein Drittes gebe, das besser ist als Lust und Einsicht. Für diesen Fall müßten letztere auf den ersten Platz verzichten und das Verhältnis ihres Wertes zueinander könne dann nur nach dem Grade ihrer Verwandtschaft mit jenem Dritten bestimmt werden.

Voruntersuchung.

c. 3—11 (12B—23B).

1. Arten der Lust und ihr Verhältnis zum Guten.

c. 3. 4 (12B—14B).

Die Lust, dem Namen nach Eines, ist, wie Sokrates darlegt, tatsächlich ein Mannigfaltiges, eine Vielheit von

einander zum Teil entgegengesetzten Arten. Darf sie gleichwohl als Gattung Eines genannt werden, so darf doch auf sie als Ganzes kein anderer Gattungsbegriff (wie z. B. der des Guten) übertragen werden. Dies gibt Protarchos erst dann zu, als Sokrates das gleiche Verhältnis auch für das Gebiet der Erkenntnis festgestellt hat. Dies Verhältnis der Arten zur Gattung gibt Anlaß zu einer Erörterung über

2. Wesen und Bedeutung der Dialektik. c. 5—9 (14C—20A).

Wie steht es mit dem Verhältnis des Vielen zum Einen? Wie kann das Viele Eines und das Eine Vieles sein? Dabei handelt es sich indes nicht um die sinnenfälligen Einzeldinge und das Verhältnis ihrer Teile zum Ganzen (15A), sondern um das Verhältnis der Gattungen (und der ihnen entsprechenden Ideen) zu den Einzeldingen. Die überall im Redeverkehr der Menschen ganz von selbst sich aufdrängende Gleichsetzung des Einen und Vielen richtet in den Köpfen vor allem der Jugend die größte Verwirrung an. Hier Klarheit zu schaffen gibt es nur ein Mittel: die Dialektik, dies herrlichste Göttergeschenk. Ihr Geschäft ist es, für jede Gruppe von Erscheinungen das Eine, d. i. die Gattung, und das Viele, d. i. die Arten, mit den ihnen entsprechenden Ideen zu erfassen und nicht eher von diesen zum Unbegrenzten überzugehen, als bis die Arten der Zahl nach genau bestimmt sind. Die Außerachtlassung dieser Regel, d. h. der unvermittelte Übergang vom Einen zum Unbegrenzten ist das Charakteristische des eristischen Verfahrens im Gegensatz zu dem echt dialektischen (17 A). Dies wird verdeutlicht einmal durch die genaue Einteilung der musikalischen Töne in ihre Arten mit Bestimmung ihrer Eigentümlichkeiten und ihres gegenseitigen Verhältnisses, sodann durch die nach bestimmten Merkmalen vollzogene Einteilung der sprachlichen Laute (Buchstaben).

Angewendet auf die vorliegende Frage führt dies zu

der Forderung, für die Lust sowohl wie für die Einsicht genau die Arten nach Zahl und Beschaffenheiten zu bestimmen (19 A). Auf diese Forderung einzugehen lehnt Protarchos zunächst ab und stellt die Sache dem Sokrates anheim.

3. Berichtigung der Streitfrage.
c. 10. 11 (20 B—23 B).

Ehe Sokrates der Erfüllung jener Forderung näher tritt, erklärt er, die Formulierung des Streitpunktes in dem schon gleich zu Anfang angekündigten Sinn berichtigen zu müssen. Den Begriff des Guten kennzeichnen drei Hauptmerkmale: das Vollkommene, Zulängliche und Begehrenswerte. Diesen tut aber weder die Lust rein für sich, noch die Einsicht rein für sich Genüge (22 A). Nur eine Verbindung von Einsicht und Lust kann der begrifflichen Forderung des Guten entsprechen. Es kann sich also für Einsicht und Lust, jedes für sich genommen, höchstens um den zweiten Preis handeln. Dieser aber, meint Sokrates, müsse wohl der Einsicht zufallen. Mit einigem Widerstreben läßt er sich nun herbei, an die Entscheidung der so berichtigten Streitfrage heranzutreten.

Vorentscheidung vermittelst der Dialektik des Begrenzten und Unbegrenzten.

c. 12—16 (23 C—31 A).

Es wird zunächst das teilweise schon vorher berührte Begriffsschema, dem sich alle Dinge des Weltalls fügen müssen, entwickelt: Unbegrenztes, Begrenzendes, Begrenztes und das Ursächliche.

Für das Unbegrenzte hat als charakteristisches Merkmal zu gelten das beständige Mehr oder Minder, wie es bei den Qualitäten der Sinnesanschauung hervortritt, für das Begrenzende alles, was sich als Zahl oder Maß darstellt, für das Begrenzte die mit dem Mehr oder Weniger in Verbindung tretende Form, durch die im Universum wie in der Menschenseele Gleichmaß und Ebenmaß hergestellt wird (26 C), oder allgemeiner das zum Sein ge-

staltete Werden (26D), das Ursächliche aber ist die diesen Prozeß des Werdens zum Sein bewirkende Kraft.

Vergleicht man damit die für die Streitfrage in Betracht kommenden Begriffe, so gehört das gute Leben, als eine gesunde Mischung von Begrenzendem und Unbegrenztem, zur dritten Gattung, d. h. zum Begrenzten (27D).

Die Lust aber gehört nach der bestimmten Forderung des Philebos zum Unbegrenzten, weil sie immer dem Mehr nachtrachtet, worauf Sokrates bemerkt, das Merkmal des Mehr gehöre ebenso auch dem Schmerz, so daß das Unbegrenzte (das Mehr) nicht der Grund des Guten sein kann, da der Schmerz doch ein Übel ist (27E).

Einsicht und Vernunft dagegen zeigen sich im Himmelsbau und Weltall als die ordnenden und herrschenden Mächte. Alle Elemente nun der leiblichen Organisation des Menschen entstammen dem Weltall; dasselbe ist also auch von der Seele des Menschen anzunehmen (30A); auch sie muß ihrem Dasein nach zurückgehen auf eine das Weltall umfassende Seele, in der jene Weisheit ihren Sitz hat, die sichtlich die Welt zum herrlichen, harmonischen Ganzen geordnet hat (30C). Die Vernunft ist es, die, wie schon die älteren Lehrer sagten, das Weltganze beherrscht. Es kann also nicht zweifelhaft sein, daß Verstand und Einsicht zur Gattung des Ursächlichen gehören, während die Lust für sich dem Unbegrenzten gehört (31A).

Hauptuntersuchung.

c. 17—36 (31B—59D).

A. Von der Lust.

c. 17—33 (31B—55C).

1. Körperliche und geistige Lust. c. 17—21.

Lust und Unlust werden hier, aber nur ihrem Ursprung, nicht ihrem Wesen nach der Gattung des Begrenzten und Gemischten eingeordnet (denn ihrem Wesen nach gehören sie zum Unbegrenzten, vgl. 41D). Sie haben nämlich zur Voraussetzung einen Zustand des gesunden

Gleichgewichtes (*ἁρμονία* 31D), der eine Störung erfährt. Diese Störung oder Auflösung der Harmonie ist Unlust, ihre Wiederherstellung Lust (31E). Erläuterung durch Hunger, Durst und Ähnliches (32B).

Nur der Seele gehören Hoffnung und Furcht. Ehe aber die Untersuchung weitergeführt wird, wird (33Af.) festgestellt, daß neben Lust und Unlust noch ein dritter Zustand angenommen werden muß, nämlich ein Zustand des Lebens, ehe es gestört ward; dieser (in Wirklichkeit eigentlich niemals vorhandene vgl. 42DE, also im Grunde auf der bloßen Vorstellung beruhende) Zustand ist von der Art, daß er weder von der Lust noch von der Unlust etwas in sich hat. Er ist für die ganze Beurteilung der Lust von besonderer Wichtigkeit (33A).

Die geistige Lust beruht ganz auf Erinnerung. Erläuterung dieses Begriffs sowie des ihm zugrunde liegenden Begriffes der sinnlichen Wahrnehmung: die Erinnerung ist Bewahrung der sinnlichen Wahrnehmung (34B). Wiedererinnerung sodann ist das Wiedererwecken einer eingeschlafenen Erinnerung. Um das vom Körper gesonderte Wesen der Lust für sich genau zu erkennen, gilt es nun die Natur der Begierde zu untersuchen. Die Analyse zeigt, daß sie ganz auf Erinnerung beruht (35). Sie gehört also ganz der Seele, die durchaus das leitende Prinzip für jedes lebende Wesen ist (35D).

Der mittlere Zustand zwischen Leere und Füllung aber ist entweder Lust und Unlust zugleich, nämlich wenn die Hoffnung auf Füllung da ist, oder doppelte Unlust, nämlich wenn die Hoffnung fehlt (36C). Dies führt auf die Frage, ob es unwahre Lust gibt, wofür die Zustände im Traum und im Wahnsinn zu sprechen scheinen.

2. Wahre und unwahre Lust.
c. 22—32 (36C—53B).
a) Voruntersuchung. c. 22—24 (37A—41B).

Die Lust als subjektive Empfindung ist zwar immer wirklich vorhanden, doch schließt das nicht aus, daß

zwischen wahrer und falscher Lust zu scheiden ist wie bei der Meinung (*δόξα*), die ja auch immer vorhanden ist, dabei aber doch die Frage offen läßt, ob sie richtig oder falsch ist. Erläuterung des Hergangs bei Entstehung der richtigen und falschen Meinung, die teils aus der sinnlichen Wahrnehmung, teils aus den Erinnerungsbildern (39 B) herrührt. Auch von dem Zukünftigen macht sich die Seele Bilder und bildet sich ihre Meinungen darüber; auf ihnen beruht die Vorfreude und ihr Gegenteil, also Hoffnung und Furcht (39 E). Bei den tugendhaften Menschen sind diese gut und wahr, bei den Schlechten schlecht und unwahr (40 A ff.). Es gibt also wahre und unwahre Lustgefühle, und von den sittlich verwerflichen wird man sagen müssen, sie seien unwahr (41 A).

b) Nähere Untersuchung der unwahren Lüste. c. 25—30 (41 B—51 A).

Das Bisherige hat gezeigt, daß bei der Begierde Lust und Unlust nebeneinander vorhanden sind, ferner daß Lust und Unlust zum Unbegrenzten gehören (41 D). Bei der vergleichenden Abschätzung von Lust und Unlust stellen sich notwendig Täuschungen ein, indem die eine zu groß, die andere zu klein erscheint. Also ergeben sich unrichtige, d. h. unwahre Lustgefühle (42 C).

In noch höherem Grade erweisen sich als unwahr angebliche Lustgefühle durch folgende Betrachtung: Der Wechsel von Lust und Unlust beruht auf Störungen und Wiederherstellungen; an diesen fehlt es zwar genau genommen niemals im Leben, aber nur die bedeutenderen machen sich fühlbar (42 D). Wir können also immerhin einen Zustand des Gleichgewichts annehmen, nämlich wenn uns die Störungen nicht bemerkbar sind, so daß sich also drei Lebensformen ergeben: 1. Lust, 2. Unlust und 3. keines von beiden. Diejenigen nun — und es gibt deren —, die es für die eigentliche Lust erklären, keine Unlust zu haben, befinden sich in einem starken Irrtum.

Denn was zu der dritten der genannten Formen gehört, kann nicht zur ersten gehören (44 B).

Eher läßt sich die Ansicht derer hören, die behaupten, es gebe überhaupt gar keine Lust; was man so nenne, sei nur Entweichen der Unlust. Diese Ansicht, wenn auch im ganzen zu verwerfen, ist doch von Nutzen für die Erkenntnis der Lust; sie findet ihre teilweise Bestätigung durch die Beobachtung der heftigsten Begierden, wie sie sich bei Kranken finden, vor allem bei den häßlichen Krankheiten wie der Krätze und ähnlichen mit den Erscheinungen des Juckens und des Kitzels. Das Charakteristische dabei ist die augenfällige Mischung von Unlust und Lust. Und zwar kann sich diese Mischung auf körperliche Vorgänge beziehen oder auf geistige, oder auf ein Ineinandergreifen von körperlichen und geistigen Vorgängen. Dabei kann entweder Lust und Unlust gleich verteilt oder die eine von beiden im Übergewicht sein und zwar wie bei gewissen Kranken dermaßen, daß die vermeintliche Lust zur völligen Verzückung wird (47 A). Handelt es sich bei Krankheiten um körperliche Lust und Unlust, so spielen sich doch ähnliche Vorgänge auch bei der Wechselwirkung von körperlichen und geistigen Gefühlen ab (47 D).

Aber auch bei der Verbindung von rein geistigen Gefühlen tritt solche Mischung von Lust und Unlust auf. Als Beispiel dient vor allem die Komödie, die uns über die Verkehrtheiten und Torheiten unschädlicher Menschen lachen läßt, also Schadenfreude (Unlust) mit Lust (Lachen) verschmelzt (48 A—50 B). Ähnlich in der Tragödie und vielfach im Leben. Doch kann die nähere Erörterung dessen auf andere Gelegenheit verspart werden (50 E).

c) Die ungemischte oder wahre Lust.
c. 31. 32 (51 A—53 D).

Ungemischte oder wahre Lust empfinden wir bei solchen Dingen, deren Abwesenheit keine Unlust bereitet, wie über schöne Farben, Gerüche, Töne und schöne For-

men, unter welch letzteren namentlich die regelmäßigen Figuren zu verstehen sind. Ferner gehören hierher die mit dem Erkenntnistrieb zusammenhängenden Lustgefühle. Charakteristisch für die wahre Lust ist ihre strenge Abgemessenheit und ihre Kraft, bei geringem Umfang große Wirkung zu erzielen (53C).

3. Ansicht von der Lust als einem Werden.
c. 33 (53C—55C).

Das Werdende ist um des Seins willen da, nicht umgekehrt. Das Sein gehört offenbar auf die Seite des Guten, das Werdende anderswohin. Die Lust als ein Werdendes könnte also kein Gut sein. Wer sie als ein Gut ansieht und sie gleichwohl für ein Werden erklärt, der muß die Störungen in der menschlichen Natur, die die Voraussetzung des Werdens bilden, für das uns Wünschenswerteste halten, während er die Tugend (als Seiendes) für nichts achtet (55C).

B. Von der Erkenntnis.
c. 34. 35 (55C—59B).

Dies Gebiet zerfällt in die technischen Fächer und Fertigkeiten und in die eigentlichen Wissenschaften. Unter den ersteren heben sich als die vornehmeren diejenigen ab, die mit der Mathematik in Zusammenhang stehen, wie die Baukunst, im Gegensatz zu den rein empirischen, wie der (ausübenden) Musik und dem Landbau usw. Auch hat man zwischen praktischer Rechenkunst und reiner Zahlenlehre zu unterscheiden und ebenso zwischen praktischer und reiner Geometrie (56E). Überhaupt gibt sich eine Stufenleiter des Wertes zu erkennen, bestimmt nach dem Grade der Genauigkeit und Sicherheit der Erkenntnis, mit anderen Worten nach Maßgabe ihrer Wahrheit. Obenan steht die Dialektik, während die Rhetorik, die es nur mit Meinungen zu tun hat, hier zurücktreten muß, ebenso die Naturforschung, die sich nicht mit dem Seienden sondern mit dem Werdenden befaßt.

Einsicht und Vernunft beziehen sich nun offenbar auf das wahrhaft Seiende; ihnen gebührt also ein besonders hoher Rang.

C. Die Mischung.

c. 36—39 (59C—64A).

Nach dieser beiderseitigen Gliederung und Abschätzung der für das Lebensgut in Betracht kommenden Gebiete kann nunmehr zur Mischung beider, d. h. zur Herstellung des besten Lebens geschritten werden. Nach kurzer Rekapitulation des bisherigen Ganges der Untersuchung wird die Hauptforderung wiederholt, die an ein „gutes" Leben zu stellen ist, nämlich daß es volles Genügen biete (60D). Nur ein gemischtes Leben und zwar ein gut gemischtes kann dieser Forderung wirklich genügen. Während aber die Wissensfächer sämtlich, auch die am wenigsten sicheren wie die Musik, als unentbehrlich für die rechte Gestaltung des Lebens zur Mischung zugelassen werden, finden von den Lüsten mit ganz geringer Ausnahme nur die wahren Zulaß (63E). Notwendig muß aber auch Wahrheit beigemischt werden.

D. Prüfung der Mischung nach ihren bestimmten Merkmalen.

c. 40 (64B—65A).

Das Wertvollste an dieser wie an jeder Mischung ist das Maß und richtige Verhältnis (Ebenmaß). Auf ihnen beruht als Zweites die Schönheit, und das Dritte ist dann die (eben beigemischte) Wahrheit. Diese drei Begriffe bestimmen die Güte der Mischung.

E. Endgültige Entscheidung.

c. 41. 42 (65A—67B).

Diesen Kriterien gemäß ergibt sich nun die Entscheidung in Sachen der Lust und der Einsicht. Die Frage nämlich lautet nun so: Welches von beiden entspricht in höherem Maße den in diesen Kriterien liegenden Forderungen? Darauf ist die Antwort nicht schwer: Mit der Wahrheit ist Einsicht und Vernunft auf das engste

verwandt, während die Lüste ihr am meisten widerstreiten. Ebenso steht es mit dem Verhältnis zur Abgemessenheit und nicht minder zur Schönheit (66A).

Also kann nicht der Lust der erste Platz zukommen, vielmehr steht an der Spitze das Maß und alles mit ihm Verwandte, dann folgt das Ebenmaß und die Schönheit und das Vollkommene, dann als Drittes Vernunft und Einsicht, als Viertes die Erkenntnisse und Künste und erst als Fünftes die Lüste, soweit sie rein und wahr sind.

Eine kurze Rekapitulation des Ganges der Erörterung schließt mit der Feststellung des endgültigen Sieges der Einsicht über die Lust.

Übersicht über die Literatur.

Mit Unterstützung von Rudolf Klußmann.

Von Ausgaben nenne ich:

Platonis opera (IX 2: Philebus). Rec., prolegg. et comment. illustravit G. Stallbaum. Gothae 1842.

The Philebus of Plato with introd., notes and append. . . . by Charles Badham. 2. edit. London (1855) 1878.

Platonis Dialogi. . . . Post C. F. Hermannum recogn. M. Wohlrab. (Philebus. Vol. II. Fasc. I.) Lpz. 1889.

Platonis opera. Recogn. J. Burnet. (Tom. II: Philebus.) Oxford. (1901).

The Philebus of Plato. Edit. with introd., notes and append. by R. G. Bury. Cambridge 1897. Dazu I. I. Beare: The Phil. of Pl. Hermathena X Nr. 2 (1899) p. 159—185.

Von Übersetzungen sind zu nennen:

Ins Deutsche:

Platons Werke. Übers. von Fr. Schleiermacher. (Vol. II 3: Philebus.) Berlin (1804—10) 1861.

Platons sämtliche Werke übers. von Hieronymus Müller, mit Einleitungen von K. Steinhart. Lpz. 1850—73. (Bd. 4: Philebus.)

Platons Werke. Philebos. Übers. von L. Georgii. Stuttgart 1869 (Sammlung von Osiander und Schwab. II. Gruppe 6. 7).

Platons Parmenides, Philebos. Ins Deutsche übertr. von O. Kiefer. Jena 1910.

Ins Französische:

Œuvres de Platon par Victor Cousin. Paris 1822—40 (Phileb., Vol. II, p. 286ff.).

Ins Englische:

The dialogues of Pl. translated . . . by B. Jowett. Five vol. 3. edit. Oxford (1871) 1892.
The Theaetetus and Philebus of Pl. Translated a. explained by H. F. Carlill. London 1906.

Erläuterungsschriften.

Anton, H.: Pls. Lehre von der Lust nach d. Phil. dargestellt. Ztschr. f. Phil. u. philos. Kritik N. F. 33 (1858) p. 65—81 u. 213—238.
Apelt, O.: Zu Platons Philebos. Jahrb. f. class. Philol. 147 (1893) p. 283—288.
—: Die neueste Athetese des Philebos. [v. F. Horn.] Arch. f. Gesch. d. Phil. 9 (1895) p. 1—23.
—: Die Lehre v. d. Lust. Platonische Aufsätze (Lpz. 1912) p. 121 bis 146.
—: Zu Platons Philebos. Rhein. Mus. 55 (1900) p. 9—17.
—: Satura critica. Philol. 63 (1904) p. 261—265.
—: Kritische Bemerkungen. Gpr. Jena 1906 p. 17f.
Ast, Fr.: Platon's Leben und Schriften (Lpz. 1816) p. 275—298.
Baumgarten-Crusius, L. F. O.: De Philebo Platonico diss. I Lpz. 1809.
Biehl, W.: Die Idee des Guten bei Pl. Prg. des 2. Gymn. Graz 1870.
Boeckh, A.: Üb. d. Bildung der Weltseele im Tim. des Pl. (1807). Kleine Schriften 3 (Leipz. 1866) p. 109—180. Siehe S. 134f.
Bölte, F.: Pls. Standpunkt im Phil. Bonner Studien R. Kekulé gewidmet (Berl. 1890) p. 158—165.
Bury, R. G.: Plato: Phileb. 15 AB. Archiv f. Gesch. der Phil. 21 (1908) p. 108f.
Chiappelli, A.: Della interpretazione panteistica di Plat. Pubblicazioni del Istituto di studi superiori . . . di Firenze. Sezione di filosofia e filologia 1881.
Cohen, H.: Pls. Ideenlehre u. die Mathematik. Progr. acad. Marburg 1878.
Cousin, V.: [Anzeige v. Stallbaums Ausgabe (Lips. 1820).] Journal des Savants 1825 p. 420—434.
Dieck, Fr.: Untersuchungen zur plat. Ideenlehre. Prg. Landesschule Pforta. Naumburg 1876 p. 26—36.
Eberz, J. O.: Über den Phil. des Pl. Diss. Würzburg 1902.
Ferber, J.: Pls. Polemik geg. die Lustlehre. In: Zeitschrift f. Philos. u. phil. Kritik 148 (1912) p. 129—181.
Fouillée, A.: L'idée du Bien. Analyse du Philèbe de Pl. L'Instruction publique 14 (Paris 1885) p. 739—741.
Friedrichs, E.: Pls. Lehre von der Lust im Gorg. u. Phil. Diss. v. Leipzig. Halle 1890.
Georgii, L.: Die Schaarschmidtsche Kritik des Phil. Jahrb. f. class. Philol. 97 (1868) p. 297—325.
Gomperz, Th.: Griechische Denker II^3 (Lpz. 1912) p. 464—475.

Gottschick, A.: Über Pls. Menon u. Phil. Prg. des Collège français. Berlin 1875.
Gröger, A.: Üb. d. Begriff u. d. Wesen der Lust bei Pl. Gpr. Mähr. Weißkirchen 1892.
Harth, K.: Pls. Philebus. Prg. Pädagog. des Klosters ULFr. Magdeburg 1908.
Heinze, R.: Xenokrates. Darstellung der Lehre u. Sammlung der Fragm. (Lpz. 1892) p. 21ff.
Hermann, C. Fr.: Index lect. Marburg 1832/33 (über das höchste Gut).
—: Vindiciae disput. de idea boni. Prg. acad. Marburg 1839.
van Heusde, Ph. Guil.: Initia phil. plat. Ed. II. (Leyden 1842) p. 327ff.
Heydler, W. F.: Kritischer Brief an G. Stallbaum über Pls. Phileb. u. die Bedeutung v. ἀντίστροφος. Gpr. Frankf. a. O. 1844.
Hirzel, R.: De bonis in fine Phil. enum. Diss. Berol. Lpz. 1868.
—: Ein Rhetor Protarchos Hermes X (1876) p. 254f.
Hoffmann, H.: Pls. Philebus erläutert u. beurteilt. Gpr. Offenburg 1888.
—: Der plat. Philebus über die Ideenlehre. Arch. f. Gesch. d. Phil. 4 (1891) p. 239—242.
Horn, F.: Platonstudien (Wien 1893) p. 359—408.
—: Zur Philebosfrage. Arch. f. Gesch. d. Phil. IX (1896) p. 271—297.
Huit, C.: Etudes sur le Philèbe. [Aus: Séances et travaux de l'Acad. des sciences morales et polit. N. s. 24. 25]. Paris 1886.
Jackson, H.: The supposed priority of the Phil. to the Republic. The Journ. of phil. 25 (1897) p. 65—82. — On passages in Plato's Phil. Ebenda p. 290—298.
Kalmus, O.: Pl. über die Lust. Gpr. Halberstadt 1857.
Klitzsch, C. J.: Observ. crit. in Phil. Gpr. Zwickau 1841.
—: Krit. Unters. üb. einige Stellen aus Pls. Phil. Gpr. Zwickau 1845.
Kreienbühl, J.: Zu Pls. Philebus. Jahrb. f. class. Philol. 109 (1874) p. 374f.
Kranichfeld, W. R.: Platonis et Arist. de ἡδονῇ sententiae, quomodo tum consentiant tum dissentiant perquirendo inter sese comparatae. Diss. Berlin 1859.
Krische, A. B.: Forschungen auf d. Gebiete der alt. Philosophie I (Göttingen 1840) p. 181—204.
Küster, W.: Pls. Ansicht vom Wesen u. Werte der Lust. Prg. des Sophien-Gymn. Berlin 1868.
Lachelier, J.: Note sur le „Phil." Revue de Metaphysique et de morale X (1902) p. 218—224.
Lafontaine, A.: Le plaisir d'après Plat. et Arist. . . . 2. édit. Paris 1902.
Löwe, G.: De bonorum apud Plat. gradibus. Diss. Hal. Berlin 1861.
Lukas, F.: Die Methode der Einteilung bei Platon (Halle 1888) p. 262—285.
Maguire, Th.: The Philebus of Pl. and recent english critics. Hermathena I (1874) p. 441—467.
Natorp, P.: Pl. Ideenlehre. 2. Aufl. (Lpz. 1921) p. 312—348.

Oldenberg, H.: De Plat. arte dialectica. Göttingen 1873.
Reinhardt, K.: Der Philebus des Pl. und des Aristoteles Nikom. Ethik. Gpr. Bielefeld 1878.
Rettig, G. F.: Über die *αἰτία* im Phil. Ztschr. f. Phil. u. phil. Kritik, N. F. 72 (1878) p. 1—43. [Durchgreifend veränd. Bearbeitung der akad. Progr. v. Bern: *αἰτία* im Phil. 1866 u. De pantheismo Plat. comment. alt. 1875.]
Ribbing, S.: Genet. Darstellung der plat. Ideenlehre. . . . Lpz. 1863. 1864. (I 287ff.)
Ritter, C.: Bemerkungen zum Phil. Philol. 62 (1903) p. 489—540. Mit erweiternden Zusätzen in: Neue Untersuchungen über Pl. (München 1910) p. 95—173.
—: Platons Dialoge. Inhaltsdarstellungen I. der Schriften des späteren Alters. (Stuttgart 1903) p. 168—170.
Rodier, G.: Remarques sur le Phil. Revue des étud. anciennes 2 (1900) p. 81—100, 169—194, 281—303.
Schaarschmidt, C.: Die Sammlung der plat. Schriften zur Scheidung der echten v. d. unechten untersucht (Bonn 1866) p. 277 bis 326.
Schmidt, C. W.: Über die Einwürfe des Arist. gegen Pls. Lehre von der Lust. Gpr. Bunzlau 1864.
Schmitt, F.: Die Verschiedenheit der Ideenlehre in Pls. Repl. und Phil. Diss. Gießen 1891.
Schneider, G.: Beiträge z. Erklärung des Phil. Gpr. Gera 1882.
—: Die plat. Metaphysik auf Grund der im Phil. gegeb. Principien in ihren wesentlichsten Zügen dargestellt. Lpz. 1884.
Schulhof, J. M.: Notes on the Ontology of the Phil. The Journ. of Philol. 28 (1903) p. 1—14.
Siebeck, H.: De doctrina idearum qualis est in Plat. Phil. Diss. inaug. Halle 1872.
—: Plato als Kritiker arist. Ansichten. II. Der Phil. Ztschr. f. Phil. u. phil. Kritik, N. F. 107 (1896) p. 161—176.
Spruyt, C. B.: Over de beteekenis der woorden *ἄπειρον* en *πέρας* in Pls. Phil. . . . Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akad. van Wetenschapen. Afdeeling Letterkunde 3. r. 2 (Amsterdam 1885) p. 8—38.
Steinhart, K.: Prolegg. ad Plat. Phil. Prg. der Landesschule Pforta. Naumburg 1853.
Strümpell, L.: Die Gesch. der griech. Philosophie. . . . II 1. Die praktische Philosophie (Lpzg. 1861) p. 263—285.
Susemihl, F.: Die Gütertafel am Schlusse des plat. Phil. Plat. Forschungen. I. Philol. Suppl. II (1863) p. 75—97.
Teichmüller, G.: Studien zur Gesch. der Begriffe (Berlin 1874) p. 255—270.
Thompson, W. H.: Introductory remarks on the Philebus. The Journ. of Philol. XI (1882) p. 1—22.
Tocco, F.: Ricerche Platoniche. Cantazaro 1876.
Trendelenburg, F. A.: De Pls. Philebi consilio. Berlin 1837.
Usener, H.: Organisation der wissenschaftlichen Arbeit. Preuß. Jahrbücher 53 (1884) p. 1—25. Wiederholt in den Vorträgen u. Auf-

sätzen (Lpzg. Berl. 1907) p. 248—289. Nach p. 16 soll d. Phil. geg. Eudoxos gerichtet sein.
Vahlen, J.: De Platonis Philebo (1879). Opusc. acad. 1 (1907) p. 77 bis 87.
Wehrmann, Th.: Platonis de summo bono doctrina. Berlin 1843.
Wenkel, H.: Platons Lehre vom höchsten Gut. Gpr. Sondershausen 1857.
Wilamowitz, U. v.: Platon 2 Bde. Berlin 1818.
[Winiewski, F.: De literarum divisione in Pls. Phileb. p. 18 ed. Steph.] I. l. hib. Münster 1827.
Zeller, E.: Die Philos. der Griechen II, 1⁴ (1889) 873ff. und an andern Stellen.

Platons Philebos.

Die im Dialog auftretenden Personen sind: Sokrates, Protarchos und Philebos.

11 St. 1. Sokr. Mache dir denn also, Protarchos, die Bedeutung beider Ansichten recht klar, derjenigen, deren Verteidigung du dem Philebos[1]) abzunehmen im Begriff stehst, und der meinigen, wider die du streiten willst, wenn du ihr nicht beizutreten vermagst. Ist es dir recht, wenn wir beide Ansichten in kurzem Überblick einander gegenüberstellen?

Prot. Durchaus.

Sokr. Philebos also behauptet, gut für alle Geschöpfe sei die Lust[2]) und das Vergnügen und die Freude und was sonst noch zu dieser Klasse von Begriffen gehört. Dem entgegen geht meine Behauptung dahin, nicht dieses, sondern Einsicht, Denken, Erinnerung und was damit verwandt ist, nämlich richtige Meinung und wahrheitsgemäße Überlegungen seien für alle Geschöpfe, die die Anlage zu solcher Betätigung besitzen, gewiß besser und ersprießlicher als die Lust; für alle, die diese Fähigkeit besitzen, die jetzt Lebenden wie die Zukünftigen, sei dies das weitaus Nützlichste. Ist dies nicht, mein Philebos, der Sinn unserer beiderseitigen Behauptungen?

Phil. Ganz gewiß, mein Sokrates.

Sokr. Machst du also, mein Protarchos, diese dir jetzt zugewiesene Ansicht zu der deinigen?

Prot. Ich kann nicht wohl anders, denn der schöne Philebos ist zu ermattet, um seine Sache selbst weiterzuführen.

Sokr. Es muß also in bezug darauf die Wahrheit unter allen Umständen irgendwie festgestellt werden.

Prot. Ja, gewiß.

2. Sokr. Wohlan denn! Laß uns nächstdem noch über folgenden Punkt einig werden.

Prot. Über welchen?

Sokr. Daß jeder von uns beiden eine gewisse Verfassung und Stimmung der Seele aufzuzeigen versuchen wird, und zwar diejenige, die imstande ist allen Menschen das Leben zu einem glückseligen zu machen[3]). Steht es nicht so?

Prot. So steht es.

Sokr. Für euch also handelt es sich dabei doch wohl um die Lust, für mich aber um die Einsicht?

Prot. Ja.

Sokr. Wie aber, wenn etwas anderes, welcher Art es auch sei, sich diesen an Wert überlegen erwiese? Sollte sich dies etwa als der Lust näher verwandt erweisen, müssen wir dann nicht demjenigen Leben, das im sicheren Besitz dieses Dritten ist, den Preis geben, dabei aber zugleich dem Leben der Lust den Vortritt lassen vor dem der Einsicht? 12 St.

Prot. Ja.

Sokr. Wäre es aber der Einsicht näher verwandt, dann wäre doch die Einsicht der Lust überlegen und diese müßte zurückstehen? Räumt ihr das ein, oder wie?

Prot. Ich wenigstens räume es ein.

Sokr. Und Philebos? Was sagst du dazu?

Phil. Mir scheint unter allen Umständen die Lust den Preis zu verdienen und dabei werde ich auch bleiben. Du aber, Protarchos, mußt selbst deine Entscheidung treffen.

Prot. Da du, mein Philebos, die Rede an mich abgetreten hast, so hast du nicht mehr das Recht, dem Sokrates zuzustimmen, und auch nicht zum Gegenteil.

Phil. Du hast recht. Aber ich weise alle Schuld von mir und rufe die Göttin selbst als Zeugin auf[4]).

Prot. Auch wir sind die Mitzeugen für deine Aussage. Aber wir wollen nun alsbald, gleichviel ob im Einverständnis mit Philebos, oder wie er sonst darüber denken mag, das Weitere, was sich daran knüpft, zum Austrag zu bringen suchen.

3. Sokr. Wir müssen bei unserer Untersuchung also ausgehen von eben der Göttin, die seiner Behauptung zufolge zwar Aphrodite heißt, aber als richtigsten Namen doch den der Lust führen würde.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Meine beständige Furcht aber, Protarchos, rücksichtlich der Namen der Götter hält sich nicht innerhalb menschlicher Grenzen, sondern geht über alles Maß von Furcht hinaus. Auch jetzt überlasse ich es der Aphrodite[5]), selbst den ihr liebsten Namen zu wählen. Von der Lust aber weiß ich, daß sie vielgestaltig ist, und, wie gesagt, von ihr aus unsere Untersuchung beginnend, müssen wir überlegen und erwägen, welcher Natur sie ist. Denn sie ist, dem bloßen Wortlaut nach, zwar lediglich Eines, offenbar aber hat sie doch mannigfache und in gewissem Sinne einander entgegengesetzte Gestalten angenommen. Denn, wohlgemerkt, Lust empfindet nach dem Zeugnis der Umgangssprache der ausschweifende Mensch, Lust empfindet aber auch der maßvoll und besonnen lebende Mensch eben auf Grund dieser seiner Besonnenheit; Lust empfindet ferner auch der in Unverstand dahinlebende und von unbedachten Meinungen und Hoffnungen beherrschte Mensch, Lust hinwiederum empfindet auch der einsichtige Mensch eben auf Grund dieser seiner Einsicht. Wer demnach diese beiden Arten von Lust einander ähnlich nennen wollte, würde der nicht mit Fug und Recht als ein Tor gelten?

Prot. Diese Verschiedenheit, mein Sokrates, schreibt sich von entgegengesetzten Erregungsgründen her, ohne daß die Zustände selbst dadurch einander entgegengesetzt

wären. Denn wie wäre es möglich, daß Lust mit Lust, sie selbst mit sich selbst, nicht die allergenaueste Ähnlichkeit habe[5a])?

Sokr. Doch wohl auch Farbe, du Wunderlicher, mit Farbe. In bezug wenigstens auf eben diese Eigenschaft, ganz Farbe zu sein, werden sie sich durchaus nicht unterscheiden, während wir doch alle wissen, daß Schwarz und Weiß nicht nur verschieden[6]) sind, sondern sogar den stärksten Gegensatz bilden. Ebenso steht es mit dem Verhältnis der Figur zur Figur. Der Gattung nach ist alles Eines, aber die Teile (Arten) stehen mit den Teilen teils im stärksten Gegensatz, teils zeigen sie die mannigfachste Verschiedenheit. Wie hier, so findet sich 13 St.
dieses Verhältnis auch sonst noch vielfach. Hüte dich also, diesem Satze zu trauen, der die stärksten Gegensätze alle zur Einheit macht. Irre ich nicht, so werden wir gar manche Fälle finden, in denen Lust mit Lust im Gegensatz steht.

Prot. Wohl möglich. Aber inwiefern soll das unserem Satze schaden?

Sokr. Weil du sie — so sagen wir — trotz ihrer Unähnlichkeit doch unter einer anderen Bezeichnung (als der der Lust) zusammenfassest. Denn du behauptest, daß alles Angenehme gut sei. Daß nun das Angenehme angenehm sei, bestreitet niemand. Während aber unserer Behauptung zufolge die meisten Lüste schlecht, manche aber auch wieder gut sind, nennst du sie gleichwohl alle gut, während du doch, wenn man dir mit Beweisen zusetzt, zugeben mußt, daß sie einander unähnlich sind. Was ist nun das Identische, das sich in den schlechten und in den guten Lüsten gleicherweise findet und im Hinblick worauf du alle Lüste als gut bezeichnest[7])?

Prot. Wie meinst du, Sokrates? Glaubst du wirklich, es werde irgendeiner, der den Satz aufgestellt hat, die Lust sei das Gute, es über sich gewinnen, dir die Behauptung durchgehen zu lassen, einige Lüste seien gut, andere wieder seien schlecht?

Sokr. Aber du wirst doch wenigstens zugeben, daß sie einander unähnlich und einige einander auch entgegengesetzt sind?

Prot. Insofern wenigstens gewiß nicht, als sie Lüste sind.

Sokr. Wir kommen wieder auf den nämlichen Satz zurück, mein Protarchos. Zwischen Lust und Lust, so werden wir also behaupten, ist kein Unterschied, sondern alle sind gleich, und die eben angeführten Beispiele haben uns nichts an; kurz, es wird uns mit unseren Behauptungen ergehen wie den allerungebildetsten Leuten, die in bezug auf wissenschaftliche Untersuchungen reine Kinder sind.

Prot. Wie meinst du das?

Sokr. So: wenn ich dich nachahmend zu meiner Verteidigung die Behauptung wagen wollte, das Unähnlichste sei dem Unähnlichsten am allerähnlichsten, so würde meine Rede auf dasselbe hinauslaufen wie deine, und wir würden wenigstens dem Scheine nach uns über die Maßen knabenhaft ausnehmen und unsere Untersuchung würde im Sande verlaufen. Wir wollen sie also wieder flott machen, und wenn wir uns gehörig ins Gleichgewicht setzen[8]), werden wir vielleicht zu einer gegenseitigen Verständigung kommen.

Prot. Sage denn, wie?

4. Sokr. Betrachte mich wieder als den von dir Gefragten, mein Protarchos.

Prot. Wie soll die Frage lauten?

Sokr. Ob nicht Einsicht und Wissen und Vernunft und alles, was ich zu Anfang bei meiner forschenden Frage nach dem Wesen des Guten als gut setzte, ganz dem nämlichen Schicksal verfallen werden wie dein Satz?

Prot. Wie so?

Sokr. Als vielfältig werden sich uns doch wohl die gesamten Wissensfächer darstellen und manche von ihnen als einander unähnlich. Wenn nun in gewissem Sinne

einige sogar sich als einander entgegengesetzt erweisen, würde ich dann überhaupt noch als würdig erscheinen, 14 St.
eine Untersuchung zu führen, falls ich aus Angst vor eben dieser Entgegensetzung behaupten wollte, kein Wissensfach sei dem anderen entgegengesetzt, wobei denn diese unsere Untersuchung sich schließlich wie ein Märchen in nichts verflüchtigen würde, wir selbst aber mit Hilfe irgendwelcher Vernunftwidrigkeit uns in Sicherheit bringen würden.

Prot. Nein, dahin dürfen wir es nicht kommen lassen, abgesehen von dem Punkte der Sicherheit. Die Analogie zwischen deiner und meiner Aufstellung leuchtet mir wenigstens ein. Es gelte also der Satz, daß es, wie es viele Lüste gibt, die einander unähnlich sind, so es auch viele Wissensfächer gibt, die voneinander verschieden sind.

Sokr. Indem wir also, mein Protarchos, die Verschiedenheit deines und meines Gutes nicht verbergen, sondern sie offen zur Schau stellen, wollen wir guten Mutes daran gehen durch neue Beweise[9]) zu zeigen, ob wir die Lust als das Gute bezeichnen müssen oder die Einsicht, oder ob es ein anderes Drittes sei. Denn jetzt wenigstens versteifen wir uns doch wohl nicht darauf, daß meine These den Sieg davontrage oder die deinige, sondern wir müssen beide uns zu Bundesgenossen dessen machen, was sich uns als das Wahrhaftigste darstellt.

Prot. So soll es sein.

5. Sokr. Laß uns also jenen Satz in gegenseitiger Verständigung noch fester begründen.

Prot. Welchen Satz?

Sokr. Den Satz, der allen Menschen Schwierigkeiten bereitet, sei es mit ihrem Willen, sei es, wie bei manchen und bisweilen, wider ihren Willen.

Prot. Drücke dich deutlicher aus.

Sokr. Ich meine den Satz, auf den wir eben gestoßen sind, der seiner Natur nach etwas Wunderbares an sich hat. Denn daß das Viele Eines sei und das Eine

Vieles, klingt doch wunderbar, und unschwer lassen sich dem, der eines von beiden behauptet, Einwürfe machen.

Prot. Meinst du etwa den Fall, daß einer von mir, dem Protarchos, der ich von Natur doch Einer bin, behauptet, daß mein mannigfaches Ich doch auch wieder eine Vielheit und das eine davon dem anderen entgegengesetzt sei, indem er mich, die nämliche Person, als groß und klein, als schwer und leicht und wer weiß als was sonst noch alles hinstellt?

Sokr. Damit hast du, mein Protarchos, die Rede auf die allbekannten Wunderdinge von dem Einen und Vielen gebracht, hinsichtlich deren bereits nahezu alle sich einig sind, daß man sich mit dergleichen nicht befassen soll, denn man hält es für ein kindisches und oberflächliches Gerede, das einer ernsten Untersuchung nur nutzlosen Aufenthalt bereite. Läßt man sich doch auch darauf nicht weiter ein, wenn einer erst die Glieder und Teile eines Dinges in strenger Darlegung scheidet, um dann, unter Zustimmung des Gegners, zu beweisen, daß alles dies eben jenes Eine sei, wozu er denn schließlich lachend bemerkt, er habe notgedrungen Ungeheuerlichkeiten behauptet, nämlich daß das Eine Vieles, ja unabzählbar sei, und daß das Viele bloß Eines sei.

Prot. Du aber, Sokrates, was sagst du denn anderes, noch nicht zur allgemeinen Meinung Gewordenes über diesen Punkt?

15 St. Sokr. Ich meine den Fall, mein Sohn, daß man das Eine nicht als dem Gebiete des Werdenden und Vergehenden angehörend annimmt, wie wir es eben taten. Denn nach dieser Seite hin und in bezug auf ein solches Eine, wie wir es eben meinten, geben alle übereinstimmend zu, daß man sich auf keine Widerlegung einlassen darf. Anders aber, wenn man den Menschen (als Begriff) als Eines zu setzen sucht und das Rind als Eines, und das Schöne als Eines und das Gute als Eines: über diese und ähnliche Einheiten erhebt sich Zweifel und Streit infolge der großen Mühe und Schwierigkeit der Einteilung[10]).

Prot. Wieso?

Sokr. Erstens, ob man überhaupt derartige Einheiten als wahrhaft seiend annehmen muß; sodann, wie eine jede dieser Einheiten, für sich immer die gleiche und allem Entstehen und Vergehen enthoben, wirklich[11]) auf das unwandelbarste dieses Eine sei; ferner, wie eine solche Einheit hinwiederum im Bereiche der unabzählbaren werdenden Dinge, sei es nun, daß man sie da als zerrissen und zur Vielheit geworden, oder, was der Gipfel aller Unmöglichkeit scheint, als Ganzes von sich selbst getrennt setzen muß, sich als dasselbe und Eine zugleich in Einem und in Vielem darstelle. Diese Fragen, die sich auf solche Einheit und Vielheit beziehen, nicht aber jene, mein Protarchos, sind der Grund aller Schwierigkeiten, sofern sie nicht richtig behandelt werden, ebenso aber auch der Grund alles Gelingens, sofern sie richtig behandelt werden.

Prot. Müssen wir nicht also jetzt, mein Sokrates, darauf unseren ganzen Eifer verwenden?

Sokr. Meiner Meinung nach gewiß.

Prot. Und du darfst überzeugt sein, daß wir alle hier dir darin zustimmen. Was aber den Philebos anlangt, so ist es vielleicht am besten, ihn jetzt nicht durch Fragen aus seiner Ruhe zu stören.

6. Sokr. Gut. Was für einen Ausgangspunkt soll man also wählen für diesen langen und mannigfachen Kampf um das umstrittene Gebiet? Etwa den folgenden?

Prot. Das wäre?

Sokr. Wir behaupten, daß das beim Disputieren völlig ineinander fließende Eine und Viele sich allenthalben bei jeder Behauptung eindrängt, wie vordem so auch jetzt. Und das wird ohne Ende so fortgehen, wie es auch nicht erst jetzt angefangen hat, vielmehr bekundet sich in dieser Erscheinung, wie es mir vorkommt, eine unvergängliche und nie veraltende Eigenschaft unserer menschlichen Denk- und Redeweise. Jeder Jüngling aber, der zuerst

davon zu kosten bekommt, freut sich, als hätte er einen wahren Schatz von Weisheit gefunden: er ist vor Vergnügen ganz außer sich und setzt voll frischer Lust alle Hebel der Rede in Bewegung, bald das Viele zusammenballend und zu Einem zusammenschmiedend, bald wieder es aufwickelnd und in seine Teile zerlegend, womit er an erster Stelle und am stärksten sich selbst ins Gedränge bringt, sodann den gerade zunächst Stehenden, mag er
6 St. nun jünger oder älter oder gleichaltrig sein; weder Vater noch Mutter wird geschont noch überhaupt wer Ohren hat zu hören, gleichviel ob Menschen oder sonstige Geschöpfe; was wenigstens die Barbaren anlangt, so würde er gewiß keinen verschonen, wenn sich ihm nur ein Dolmetscher irgendwoher darböte[12]).

Prot. Siehst du nicht, Sokrates, was für eine große Schar wir sind und zwar lauter junge Leute? Und fürchtest du nicht, daß wir zusammen mit Philebos gegen dich losstürmen, wenn du uns schmähst? Indes wir wissen ja, wie du es meinst; wenn es also ein Mittel und eine Möglichkeit gibt, dies Wirrsal aus unserer Untersuchung auf gute Manier zu entfernen und einen besseren Weg zur Untersuchung ausfindig zu machen als diesen, so setze dich voll dafür ein; wir werden dir dann insgesamt nach Kräften folgen. Denn keine geringe Sache ist es, um die es sich bei dieser Untersuchung handelt, mein Sokrates.

Sokr. Gewiß nicht, meine Knaben[13]), wie euch Philebos anzureden pflegt. Aber es gibt keinen besseren Weg und kann sich schwerlich je ein besserer finden als der, zu dem ich mich immer durch eine besondere Liebe hingezogen fühle, und oft schon habe ich, wenn er sich mir entzog, mich verlassen und ratlos gesehen.

Prot. Welcher wäre das? Er darf kein Geheimnis bleiben.

Sokr. Ihn zu künden, ist nicht schwer, ihn zu nützen um so schwerer. Alles, was bis jetzt in bezug auf kunstmäßige Erfindungen erreicht worden ist, ist auf

diesem Wege kund geworden. Lerne ihn nun durch mich kennen.

Prot. So belehre uns denn.

Sokr. Eine Gabe der Götter an die Menschen[14]), so will es mir wenigstens scheinen, ward von irgendwelchem Göttersitz durch irgendeinen Prometheus herabgebracht, umstrahlt von hellstem Feuerglanz; und unsere Altvorderen, von edlerer Art als wir und näher den Göttern wohnend, haben als Kunde uns dies überliefert, daß alles, was nur immer als seiend bezeichnet würde, aus Einem und Vielem bestehe und Grenze und Grenzenlosigkeit ineinander verwachsen in sich trage. Wir müßten also, angesichts dieser durchgehenden Gestaltung des Seienden, immer für alles jedesmal eine Idee voraussetzen und nach ihr suchen, denn wir würden sie tatsächlich auch darin antreffen. Hätten wir sie in unsere Gewalt gebracht, so müßten wir zusehen, ob es vielleicht nach und unter ihr zwei gebe, wo nicht, dann drei oder irgendeine andere Zahl, und bei diesen weiteren Einheiten müßten wir es wieder ebenso machen, bis man denn deutlich erkennt, nicht bloß, daß das anfänglich Eine Eines und Vieles und Unendliches ist, sondern auch wie viel es ist. Mit der Form des Unendlichen aber dürfe man nicht eher an das Viele herantreten, als bis man die genaue Zahl dieser Vielheit, die zwischen dem Unendlichen und dem Einen liegt, sicher erkannt hat. Dann erst dürfe man jede Einheit bei allem sich ins Unendliche verlaufen lassen und ihm damit den Abschied geben. Die Götter also, wie gesagt, haben uns diesen Weg der Forschung, des Lernens und der gegenseitigen Belehrung angewiesen; die jetzigen Weisen aber unter den Menschen formieren das Eine so wie es eben der Zufall bringt und in vielen 17 St.
Fällen[15]) rascher oder langsamer als es sein sollte, nach dem Einen aber setzen sie sofort das Unendliche, die Mittelglieder aber entgehen ihnen. Danach bestimmt sich der Unterschied, demzufolge wir beim Disputieren einerseits dialektisch (streng begriffsmäßig und wissenschaftlich),

anderseits eristisch (streitsüchtig und rechthaberisch) verfahren.

7. Prot. Zum Teil, mein Sokrates, glaube ich dich zu verstehen; einige deiner Ausführungen aber bitte ich mir noch mehr zu verdeutlichen.

Sokr. Ganz deutlich läßt sich der Sinn meiner Worte an den Buchstaben erkennen; an diesen, die dir ja von der Schule her geläufig sind, soll dir die Sache klar werden.

Prot. Wie das[16])?

Sokr. Die Stimme, wie sie durch den Mund geht, ist doch wohl bei allen wie bei jedem einzelnen eine und doch auch wieder unendlich an Mannigfaltigkeit?

Prot. Gewiß.

Sokr. Keines von beiden aber, weder die Kenntnis ihrer Mannigfaltigkeit noch die ihrer Einheit verhilft uns zu wirklicher Einsicht in die Sache; erst die Erkenntnis des Wieviel und Wie ist es, die einen jeden von uns zum Sprachkundigen macht.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Auch was uns zum Musikverständigen macht, ist eben nichts anderes als dieses.

Prot. Wieso?

Sokr. Die Stimme (der Ton) ist doch auch in Hinsicht auf diese Kunst an sich eine.

Prot. Gewiß.

Sokr. Wollen wir aber zwei Arten annehmen, den hohen und den tiefen Ton und als dritten den Zusammenklang in der Oktave[16a])? Oder wie?

Prot. So.

Sokr. Aber mit diesem Wissen wärest du noch lange kein Musikverständiger; ohne dies Wissen freilich wärest du ein ganz krasser Laie auf diesem Gebiete.

Prot. Sicherlich.

Sokr. Aber, mein Lieber, wenn du die Intervalle in bezug auf Höhe und Tiefe der Stimme genau ihrer Zahl und Beschaffenheit nach erfaßt hast, ebenso auch die

Bezeichnungen der Intervalle und die daraus gebildeten Systeme, die unsere Altvordern erkannten und unter dem Namen „Harmonien" uns, ihren Nachfolgern, überliefert haben, und wenn du anderseits auch als eine weitere ähnliche Reihe von Erscheinungen die mit den Bewegungen des Körpers zusammenhängenden Unterschiede erfaßt hast, die, durch Zahlen gemessen, wie sie behaupten, als Rhythmus und Metrum bezeichnet werden müssen, wobei immer zugleich bedacht werden muß, daß jedes Eine und Viele eine derartige Untersuchung erfordert, — wenn du also dieses gefaßt hast, dann bist du ein wirklicher Kenner geworden; und ebenso steht es mit jedem anderen Gebiete des Seienden; wenn du es durch solche Forschungsweise in deine Gewalt bringst, dann bist du zum Sachverständigen darin geworden. Aber die unbegrenzte Mannigfaltigkeit des Einzelnen und seiner Teile läßt auch deine Einsicht nie zu einer Grenze und einem Schluß gelangen; kein Wunder also, daß du nicht mitgerechnet und nicht mitgezählt wirst, da du selbst niemals bei irgendeiner Sache auf die Zahl geachtet hast[17]).

8. Prot. Trefflich scheint mir, mein Philebos[18]), Sokrates seine Sache jetzt dargestellt zu haben.

Phil. Mir nicht minder. Aber was ist denn mit dieser Belehrung für uns jetzt gewonnen und was bezweckt sie eigentlich? 18 St.

Sokr. Diese Frage des Philebos ist ganz berechtigt, mein Protarchos.

Prot. Ja, gewiß. Also antworte ihm nur.

Sokr. Das soll geschehen, sobald ich erst zu meiner jetzigen Auslassung noch einen kleinen Nachtrag gegeben habe. Nämlich wie man, wenn man irgendeine Einheit erfaßt hat, unserer obigen Bemerkung zufolge nicht sofort seinen Blick auf die unendliche Mannigfaltigkeit richten darf, sondern auf irgendeine bestimmte Zahl, so darf man auch im gegenteiligen Fall, wenn man genötigt ist, zuerst das Unendliche zu erfassen, nicht sofort auf die Einheit blicken, sondern auf irgendeine Zahl, die

irgendeine einzelne Mehrheit, je nach Maßgabe des einzelnen Falles[19]), in sich faßt, und erst ganz zuletzt für alles mit dem Einen abschließen. Wir wollen aber wiederum an den Buchstaben uns die Sache klarmachen[20]).

Prot. Wie das?

Sokr. Es war irgendein Gott oder vielleicht auch ein göttlicher Mensch, der das unbegrenzte Mannigfaltige der Stimme (des Lautes) erkannte, wie denn in Ägypten die Rede geht, daß ein gewisser Theuth es gewesen sei, der zuerst die Vokale im Gebiet des Unbegrenzten als Laute erkannte, deren es nicht bloß einen, sondern mehrere gäbe, ferner wieder andere als solche, die zwar nicht stimmlos, wohl aber tonlos (d. h. die Liquidae und die Spiranten) wären und die auch ihrerseits eine bestimmte Zahl bildeten; als dritte Art der Buchstaben bestimmte er unsere jetzt sogenannten stummen Laute (Mutae). Darauf zerlegte er die stummen oder tonlosen Laute in ihre einzelnen Einheiten, und ebenso die Vokale und die mittleren Laute, und gab schließlich, nachdem er ihre Zahl festgesetzt hatte, jedem einzelnen sowohl wie allen insgesamt den Namen Element (Buchstabe). Da er aber sah, daß niemand von uns auch nur eines von ihnen erkennen würde ohne die Hilfe aller anderen, so ersann er als einheitliches, alles Genannte vereinigendes Band den Namen der „grammatischen Kunst", den er dann als einheitliche Beziehung dem Ganzen beilegte.

Phil. Das ist mir nun allerdings, mein Protarchos, noch deutlicher geworden als das Frühere, wenigstens rein für sich betrachtet. Aber was es für unsere Untersuchung eigentlich bedeuten soll, darüber besteht bei mir noch die nämliche Unklarheit wie kurz zuvor, als ich mich darüber äußerte (S. 46).

Sokr. Willst du damit sagen, Philebos: „Das hat ja mit der Sache gar nichts zu tun"?

Phil. Allerdings. Der Zusammenhang mit der Sache ist es, was ich und Protarchos schon längst vermissen.

Sokr. Wahrlich, was ihr, wie du sagst, schon längst vermißt, das habt ihr ja bereits so gut wie in der Hand.

Phil. Wieso?

9. Sokr. Handelte es sich für uns von Anfang an nicht um die Frage rücksichtlich der Einsicht und der Lust, welches von beiden zu wählen sei?

Phil. Gewiß.

Sokr. Und wir behaupten doch, daß jedes von beiden Eines sei?

Phil. Sicherlich.

Sokr. Eben die Beantwortung dieser Frage wird durch die vorhin gegebene Erörterung von uns gefordert, nämlich wie jedes von ihnen beiden Eines und Vieles ist und inwiefern es nicht alsbald ins Grenzenlose verläuft, sondern beide eine bestimmte Zahl (von Arten und Unterarten) aufweisen, ehe sie ins Grenzenlose des Einzelnen übergehen. 19 S

Prot. Es ist keine leichte Frage, mein Philebos, in die uns Sokrates, nachdem er uns, ich weiß nicht wie, im Kreise herumgeführt hat, hineingedrängt hat. Überlege denn, welcher von uns beiden die aufgeworfene Frage beantworten soll. Vielleicht ist es lächerlich, wenn ich, der ich mich rückhaltlos bereit erklärt habe, an deiner Stelle die Fortführung des Gesprächs zu übernehmen, dir jetzt hinwiederum die Beantwortung der vorliegenden Frage zuweise, weil ich sie nicht beantworten kann. Überlege also, was wir tun sollen. Nach den Arten der Lust frägt jetzt, wie es mich dünkt, Sokrates, ob es deren gibt oder nicht, und wie viele es gibt und wie sie beschaffen; und genau ebenso auch anderseits hinsichtlich der Einsicht.

Sokr. Sehr richtig, Sohn des Kallias[21]). Denn vermögen wir dieses nicht für jedes Eine und Gleiche und Identische, sowie auch für das Gegenteil zu tun, wie es die vorangegangene Erörterung auswies, so ist keiner von uns auch nur im mindesten wert mitzusprechen.

Prot. So scheint es allerdings damit zu stehen. Allein herrlich mag es zwar für den Einsichtigen sein, alles zu erkennen, aber nächstdem scheint man doch am besten zu fahren, wenn man sich über sich selbst nicht täuscht. Wie mag das wohl von mir jetzt gemeint sein? Ich will es dir sagen. Du hast, mein Sokrates, uns allen dies Zusammensein gewährt und dich selbst dazu zur Verfügung gestellt, um genau zu bestimmen, was zu besitzen für den Menschen das beste sei. Denn als Philebos behauptete, es sei dies die Lust und das Vergnügen und die Freude und alles, was in dieses Gebiet gehört, erwidertest du dagegen, nicht dieses sei es, sondern jenes andere, das wir uns häufig mit gutem Bedacht ins Gedächtnis zurückrufen, und dies mit vollem Recht, auf daß beides, im Gedächtnis einander gegenübergestellt, genau geprüft werde. Und zwar behauptest du, wie es scheint (11 B), daß das Gute, was bei richtiger Auffassung als wenigstens besser denn die Lust bezeichnet werden müsse, die Vernunft, die Wissenschaft, der Verstand, die Kunst und alles, was damit verwandt ist, sei, und dieses müsse man erwerben, nicht jenes. Da diese Behauptungen beide stark bestritten wurden, drohten wir dir scherzend[22]), wir würden dich nicht nach Hause gehen lassen, bis der Streit über diese Sätze nicht durch genaueste Erörterung der Sache zu einem befriedigenden Abschluß gebracht worden sei. Du aber hast dich selbst zu diesem Zweck uns hingegeben und zur Verfügung gestellt. Wir aber bestehen nun auf unserem Recht und sagen wie die Kinder, daß das einmal richtig Geschenkte einem nicht wieder weggenommen werden darf. Laß also ab davon, uns bei der jetzigen Untersuchung auf diese Weise entgegenzutreten.

) St. Sokr. Auf welche denn?

Prot. Auf die, daß du uns ins Gedränge bringst und uns nach Dingen frägst, auf die wir vorderhand dir keine befriedigende Antwort geben können. Denn wir wollen doch nicht glauben, daß das Ziel und Ende dieser Unter-

haltung die allgemeine Ratlosigkeit unserseits sei; vielmehr, wenn wir außerstande sind Klarheit zu schaffen, so mußt du es tun; denn du hast es versprochen. Also mache dich selbst schlüssig in bezug darauf, ob du durch genaue Einteilung die Arten der Lust und des Wissens feststellen oder es unterlassen sollst; das letztere für den Fall, daß du imstande und gewillt bist, auf eine andere Art und mit anderen Mitteln die jetzt uns beschäftigenden Streitfragen zu klären.

Sokr. So brauche ich Ärmster doch nichts Schlimmes mehr zu erwarten, nachdem du dich so geäußert hast. Denn deine Wendung, „wenn du gewillt bist", befreit mich von jeglicher Furcht über alles. Außerdem scheint mir irgendein Gott eine Erinnerung geweckt zu haben.

Prot. Wieso und woran?

10. Sokr. Ich habe einst vor langer Zeit, sei es träumend sei es wachend, gewisse Behauptungen gehört über die Lust und über die Einsicht, die mir jetzt wieder in den Sinn kommen, nämlich daß keines von beiden das Gute sei, sondern ein anderes Drittes, verschieden von ihnen und zwar besser als beide. Und wenn uns das jetzt vollkommen klar werden sollte, dann ist es mit dem Siege der Lust vorbei; denn das Gute könnte dann nicht mehr mit ihr identisch sein. Oder wie?

Prot. Du hast recht.

Sokr. Der Arten der Lust aber, wenigstens soweit sie zu einer vollständigen Einteilung nötig wären, werden wir jetzt nicht mehr bedürfen nach meiner Meinung. Im Verlaufe der Erörterung wird sich das noch deutlicher herausstellen[23]).

Prot. Das war trefflich gesagt und so mußt du die Untersuchung durchführen.

Sokr. Laß uns denn zuvor noch über einige Kleinigkeiten einig werden.

Prot. Über welche?

Sokr. Muß das Gute seiner Natur nach notwendig vollkommen sein oder nicht vollkommen?

Prot. Vollkommener, Sokrates, als irgend sonst etwas.

Sokr. Und ferner: Ist das Gute sich selbst genug?

Prot. Wie sollte es nicht? Es muß in dieser Beziehung sogar vor allem anderen Seienden den Vorzug haben.

Sokr. Weiter ist es, wie ich glaube, ganz unbedingt notwendig, von ihm zu behaupten, daß jedes erkennende Wesen ihm nachjagt und nach ihm strebt mit dem Wunsche es zu erlangen und sich zu eigen zu machen, und sich um nichts anderes Sorge macht als um dasjenige, dessen Ziel mit dem Guten zusammenfällt.

Prot. Dagegen läßt sich nichts einwenden.

Sokr. Betrachten und beurteilen wir also sowohl das Leben der Lust wie das der Einsicht, indem wir sie gesondert ins Auge fassen.

Prot. Wie meintest du das?

Sokr. Es soll weder in dem der Lust Einsicht, noch in dem der Einsicht Lust vorhanden sein. Denn wenn eines von beiden das Gute ist, so darf ihm auch nicht das Geringste fehlen; stellt es sich heraus, daß einem von beiden etwas fehlt, so kann dieses für uns nicht mehr als
1 St. das wirklich Gute in Betracht kommen.

Prot. Wie sollte es auch?

Sokr. Wollen wir nicht an dir die Probe machen, wie es mit der Sache steht?

Prot. Ganz einverstanden.

Sokr. So antworte denn.

Prot. Stelle deine Fragen.

Sokr. Würdest du, Protarchos, dich dazu verstehen, dein ganzes Leben im Genuß der größten Lüste zu verbringen?

Prot. Warum nicht?

Sokr. Würdest du dann glauben, noch irgend etwas hinzuwünschen zu müssen, wenn du dies in vollstem Maße hast?

Prot. Durchaus nicht.

Sokr. Sieh zu, würdest du die Einsicht und die Vernunft und die Überlegung dessen, was zu tun ist[24]), und alles, was damit verwandt ist, vollständig entbehren können?

Prot. Warum nicht? Ich würde ja doch wohl alles haben, wenn ich die Freude habe.

Sokr. Würdest du, wenn du so lebst, immer das ganze Leben hindurch dich der größten Lüste erfreuen?

Prot. Warum denn nicht?

Sokr. Wenn du nicht im Besitz von Vernunft und Gedächtnis und Wissen und wahrer Meinung bist, so mußt du doch wohl erstens notwendigerweise eben darüber in Unkenntnis sein, ob du dich überhaupt freust oder nicht freust, da du ja aller Einsicht bar bist.

Prot. Allerdings.

Sokr. Und ebenso kannst du, wenn du kein Gedächtnis hast, dich unmöglich daran erinnern, daß du dich überhaupt freutest, und von einer Lust, die dich im jetzigen Augenblick beglückt, kann dir nicht die geringste Erinnerung bleiben, und wenn du nicht im Besitze einer wahren Meinung bist, kannst du, wenn du dich freust, keine Meinung darüber haben, daß du dich freust, und wenn du der Berechnung der Zukunft beraubt bist, bist du nicht imstande zu überlegen, daß du dich auch in Zukunft freuen wirst, kurz du mußt ein Leben führen nicht wie ein Mensch, sondern wie irgendeine Meerlunge oder wie jene zahlreichen Lebewesen im Meere, die ihr beseeltes Dasein in Muscheln führen. Ist es so, oder können wir uns davon irgendwie eine andere Vorstellung machen?

Prot. Wie könnten wir das?

Sokr. Würde also ein Leben dieser Art für uns begehrenswert sein?

Prot. Deine Darlegung, Sokrates, hat mich jetzt völlig sprachlos gemacht.

Sokr. Wir wollen also noch nicht ermatten, sondern nun anderseits das Leben der Vernunft vornehmen und betrachten.

11. Prot. Was für eines meinst du damit?

Sokr. Ob einer von uns ein Leben erwählen möchte von der Art, daß er zwar Einsicht und Vernunft und Wissen und ein allumfassendes Gedächtnis hätte, aber dabei von Lust und anderseits auch von Schmerz nicht die geringste Empfindung hätte, sondern in bezug auf alles Derartige völlig gefühllos[25]) wäre.

Prot. Keine dieser beiden Lebensweisen, Sokrates, scheint, mir wenigstens, erstrebenswert, und, irre ich nicht, so wird sie auch keinem anderen so erscheinen.

Sokr. Wie aber, Protarchos, steht es mit dem aus
22 St. beiden gemischten und beide in sich vereinigenden Leben?

Prot. Du meinst gemischt aus Lust und Vernunft und Einsicht?

Sokr. Ja, dieses Leben meine ich.

Prot. Jedermann ohne alle Ausnahme wird diesem Leben den Vorzug geben vor einem der beiden anderen.

Sokr. Verstehen wir also, was sich jetzt für uns aus den angestellten Erörterungen ergibt?

Prot. Gewiß. Nämlich daß uns drei Lebensweisen vorgeführt wurden, daß aber von den ersten zweien keine geeignet oder erstrebenswert ist weder für einen Menschen noch überhaupt für ein Geschöpf.

Sokr. Ist es also für diese beiden nicht völlig klar, daß keine von ihnen im Besitze des Guten wäre? Denn dann müßte sie genugsam und vollkommen und für alle Pflanzen und Geschöpfe erstrebenswert sein, denen es möglich wäre, auf diese Weise ihr ganzes Leben hinzubringen. Wenn aber einer von uns anderes erwählte, so würde er diese Wahl wider Willen treffen im Widerspruch mit der Natur des wahrhaft Erstrebenswerten aus Unverstand oder irgendeiner nicht glücklichen Notwendigkeit.

Prot. So scheint es sich allerdings damit zu verhalten.

Sokr. Daß man also die Göttin des Philebos nicht mit dem Guten in Eins setzen darf, das scheint mir nun hinlänglich ausgemacht.

Phil. Aber auch deine Vernunft, Sokrates, ist nicht das Gute, sondern ist denselben Einwürfen ausgesetzt.

Sokr. Vielleicht, mein Philebos, meine Vernunft[26]), aber ich glaube nicht die wahrhafte und göttliche Vernunft, mit der es wohl anders stehen wird. Was also den Siegespreis im Wettbewerb mit dem gemischten Leben anlangt, so mache ich darauf keinen Anspruch für die Vernunft; aber was den zweiten Preis anlangt, so müssen wir betrachten und erwägen, wie wir es damit zu halten haben. Denn vielleicht würde als Grund für das Glück des gemischten Lebens der eine von uns beiden die Vernunft, der andere die Lust angeben, und so würde zwar keines von diesen beiden das Gute sein, wohl aber würde man eines von beiden vielleicht als das Bewirkende[27]) ansehen. Hinsichtlich dieses Punktes nun möchte ich noch entschiedener (als bisher) gegen Philebos kämpfend den Satz durchführen, daß in diesem gemischten Leben, was es auch immer sein mag, dessen Besitz dieses Leben zu einem erstrebenswerten und guten macht, diesem Bewirkenden nicht die Lust, sondern die Vernunft näher verwandt und ähnlicher ist. Und nach diesem Satz dürfte der Lust in Wahrheit weder der erste noch der zweite Preis zugesprochen werden. Aber auch dem dritten Preis steht sie ziemlich fern, wenn wir jetzt meiner Vernunft einiges Vertrauen schenken dürfen.

Prot. Aber, Sokrates, mir wenigstens scheint die Lust jetzt zusammengebrochen zu sein wie zerschmettert von deinen eben aufgestellten Sätzen; denn um den Siegespreis ringend liegt sie am Boden. Was aber die Vernunft anlangt, so muß man, glaube ich, sagen, sie habe klug 23 St.
daran getan, keinen Anspruch auf den Siegespreis zu machen. Denn es wäre ihr sonst ebenso ergangen. Wird nun aber die Lust gar auch des zweiten Preises beraubt, so dürfte sie auch bei ihren eigenen Liebhabern völlig in

Verruf kommen; denn auch ihnen wird sie nicht mehr in gleicher Weise schön erscheinen.

Sokr. Wie nun? Wäre es nicht besser, sie nunmehr in Ruhe zu lassen und ihr nicht mit der feinsten Sonde zu Leibe zu gehen und ihr durch scharfe Prüfung Leid zu bereiten?

Prot. Das sind leere Worte, mein Sokrates.

Sokr. Etwa weil das, was ich äußerte, eine Unmöglichkeit besagt, nämlich „der Lust Leid bereiten[28])"?

Prot. Nicht deshalb allein, sondern auch, weil du übersiehst, daß keiner von uns dich eher freigeben wird, als bis diese Fragen durch die Untersuchung von dir zum Abschluß gebracht worden sind.

Sokr. O weh, Protarchos, über die unabsehbare Untersuchung, die noch bevorsteht, da sie doch auch jetzt schon nichts weniger als leicht ist. Denn wie es scheint, bedarf der, der es auf den zweiten Preis zugunsten der Vernunft abgesehen hat, eines neuen Kunstgriffes: er muß gleichsam Geschosse haben, die verschieden sind von unseren vorigen Beweisgründen. Vielleicht aber sind einige doch auch dieselben. Muß es also sein?

Prot. Ohne Zweifel.

12. Sokr. Vor allem wollen wir den Ausgangspunkt der Untersuchung mit aller erdenklichen Vorsicht zu bestimmen suchen[29]).

Prot. Was meinst du damit?

Sokr. Alles jetzt im Weltall Vorhandene laß uns durch eine Zweiteilung, oder lieber noch, wenn es dir recht ist, durch eine Dreiteilung bestimmen.

Prot. Gib an, nach welchem Gesichtspunkt.

Sokr. Laß uns denn einige Sätze aus dem Früheren heranziehen.

Prot. Welche?

Sokr. Wir sagten doch (16Cf.), der Gott habe von dem Seienden einiges als unbegrenzt bestimmt, anderes als Begrenzung[29a]).

Prot. Gewiß.

Sokr. Von diesen Formen wollen wir also die zwei setzen, die dritte aber als eine aus diesen beiden gemischte Einheit. Ich mache mich aber vielleicht geradezu lächerlich dadurch, daß ich die Arten so auseinanderhalte und wieder zusammenzähle.

Prot. Wie meinst du das, Bester?

Sokr. Ich brauche, wie es scheint, auch noch ein viertes Geschlecht.

Prot. Und welches wäre das?

Sokr. Du mußt den Blick auch auf die Ursache der Mischung dieser Arten richten und mir so zu jenen dreien noch dieses vierte setzen.

Prot. Wirst du nicht auch noch ein fünftes nötig haben, das die Trennung bewirkt[30])?

Sokr. Wohl möglich. Ich glaube aber, nicht jetzt gleich. Sollte es aber noch nötig sein, so wirst du mir wohl verzeihen, wenn ich auch einem fünften nachgehe.

Prot. Gewiß.

Sokr. Nachdem wir denn von den vier Geschlechtern zuerst die drei bestimmt haben, wollen wir versuchen, von diesen die zwei jedes zunächst als in viele Arten gespalten und zerlegt zu betrachten und sodann jedes von beiden wieder zu einer Einheit zusammenzufügen, um so zu erkennen, inwiefern jedes von beiden eine Einheit und eine Vielheit darstellt.

Prot. Wenn du dich mir darüber noch etwas deutlicher erklären wolltest, würde ich dir wohl folgen können.

Sokr. So sage ich denn, daß die zwei, die ich annehme, die vorhin genannten sind, das eine das Un- 24 St.
begrenzte, das andere das Begrenzende. Daß aber das Unbegrenzte in gewisser Weise ein Vieles ist, werde ich klarzumachen suchen. Mit dem Begrenzenden aber hat es noch Zeit.

Prot. Gut.

Sokr. So nimm denn deine Gedanken zusammen. Denn schwierig und umstritten ist das, was du jetzt be-

trachten sollst, gleichwohl mußt du dich der Aufgabe unterziehen. Zunächst sieh zu, ob du rücksichtlich des Wärmeren und des Kälteren jemals ein Grenze erkennst, oder ob das „Mehr“ oder „Weniger“, die den Geschlechtern selbst innewohnen, das Eintreten eines Abschlusses überhaupt nicht zulassen, so lange sie ihnen innewohnen. Denn tritt ein Ende ein, so ist es auch mit beiden selbst zu Ende.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Immer aber, so behaupten wir, wohnt dem Wärmeren und Kälteren das „Mehr“ und „Weniger“ inne.

Prot. Sicherlich.

Sokr. Immer also liegt, wie die Folgerung ergibt, für beide die Sache so, daß sie kein Ende haben. Sind sie aber ohne Ende, so erweisen sie sich dadurch offenbar als völlig grenzenlos.

Prot. Ja, Sokrates, und dies ganz hervorstechend.

Sokr. Sehr gut, mein lieber Protarchos, hast du geantwortet und daran erinnert, daß auch dies „Hervorstechend“, dessen du dich eben als Ausdruck bedientest, und das „Unauffällig“ die nämliche Bedeutung haben wie das „Mehr und Weniger“. Denn wo sie heimisch sind, lassen sie nichts ein bestimmtes „Wieviel“ sein, sondern indem sie immer allen Vorgängen etwas beigeben, was heftiger (hervorstechender) ist als das Ruhigere, bewirken sie das Mehr und das Weniger und lassen das bestimmte Wieviel verschwinden. Denn, wie eben gesagt, wenn sie das bestimmte Wieviel nicht verschwinden ließen, sondern zuließen, daß dieses und mit ihm das Maßvolle da, wo das Mehr und Weniger und das „Hervorstechend“ und „Unauffällig“ ihre Stätte haben, sich festsetzen, so würden eben diese aus ihrer Stelle, in der sie waren, entweichen. Denn jene wären nicht mehr wärmer oder kälter, wenn sie ein bestimmtes Wieviel angenommen hätten. Denn das Wärmere und ebenso das Kältere schreiten immer weiter und bleiben nicht stehen, das bestimmte Wieviel aber ist zum Stillstand gelangt und schreitet nicht mehr weiter fort.

Nach dieser Darlegung also wäre denn das Wärmere und zugleich sein Gegenteil ein Unbegrenztes[31]).

Prot. So scheint es wenigstens, mein Sokrates. Indes wie du vorhin schon (23 B) bemerktest, ist dies nicht leicht zu begreifen. Aber wird es wieder und wieder erläutert, so bringt es vielleicht schließlich den Fragenden und den Gefragten zum Einverständnis.

Sokr. Was du sagst, ist richtig und wir wollen uns danach zu richten versuchen. Aber jetzt sieh scharf zu, ob wir folgendes Merkmal der Natur des Grenzenlosen gelten lassen wollen, um nicht auf alles ausführlich einzugehen und die Sache zu sehr in die Länge zu ziehen.

Prot. Welches meinst du?

Sokr. Alles, was im Zustand des Mehr oder Weniger erscheint oder das Hervorstechend und Unauffällig und das Allzusehr und alles dergleichen in sich aufnimmt, 25 St.
das müssen wir alles dem Geschlechte des Grenzenlosen zuordnen zufolge der bisherigen Untersuchung, der gemäß wir behaupteten, daß wir alles, was gespalten und in Arten zerlegt ist, nach Kräften zusammenfügen und als eine natürliche Gattung bezeichnen müßten, wenn du dich erinnerst.

Prot. Ja.

Sokr. Also wenn wir alles, was diese Eigenschaften nicht annimmt, vielmehr durchgängig das Gegenteil davon annimmt, zunächst das Gleiche und die Gleichheit, nächst dem Gleichen dann das Doppelte und alles, was ein bestimmtes Verhältnis von Zahl zu Zahl oder Maß zu Maß darstellt, — wenn wir alles dies dem Begrenzenden zurechnen, würden wir daran nicht ganz recht tun? Oder wie meinst du?

Prot. Durchaus recht.

13. Sokr. Gut denn. Aber das dritte Geschlecht, das aus diesen beiden gemischte, welche Form sollen wir ihm zulegen?

Prot. Du wirst es auch mir sagen, wie ich glaube.

Sokr. Ein Gott wird es tun, wenn anders irgendwie Gott meinen Bitten Gehör schenkt.

Prot. Bete denn und mache dich an die Untersuchung.

Sokr. Ich tue es, und es scheint sich, mein Protarchos, einer von ihnen bereits mit uns befreundet zu haben.

Prot. Wie meinst du das? Und was für einen Beweis hast du dafür?

Sokr. Ich will es dir klarmachen. Du aber mußt mir in der Darlegung folgen.

Prot. Sprich nur.

Sokr. Wir sprachen doch eben von einem Wärmeren und Kälteren. Nicht wahr?

Prot. Ja.

Sokr. Füge dem noch das Trocknere und das Feuchtere hinzu, und das Mehr und Weniger, und das Schneller und Langsamer, und das Größer und Kleiner sowie alles, was wir vorhin in die Einheit der das Mehr und Weniger in sich aufnehmenden natürlichen Gattung zusammenschlossen.

Prot. Du meinst doch in die des Grenzenlosen?

Sokr. Ja. Vermische aber mit ihr nunmehr hinwiederum die Gattung des Begrenzenden.

Prot. Was für eine?

Sokr. Sie, die grenzenartige, die wir vorhin ebenso, wie wir die des Grenzenlosen in eine Einheit zusammenordneten, hätten zusammenordnen müssen, was wir indes unterlassen haben. Aber vielleicht erreichst du auch jetzt das nämliche Ziel, sofern durch das Zusammentreten dieser beiden (der Grenze und des Unbegrenzten) auch das Wesen jener sich klar herausstellen wird[32]).

Prot. Welcher? und wie meinst du das?

Sokr. Diejenige des Gleichen und Doppelten und alles dessen, was unter Herstellung eines festen Zahlenverhältnisses bewirkt, daß die Gegensätze nicht mehr

feindlich gegeneinander stehen, sondern sich in Symmetrie und Einklang befinden.

Prot. Ich verstehe; denn du scheinst mir zu sagen, daß diejenigen, welche diese Mischung vornehmen, in jedem einzelnen Fall gewisse Entwicklungen erzielen.

Sokr. Du hast recht.

Prot. Sprich also.

Sokr. Erzeugt nicht bei Krankheit die richtige Vereinigung dieser beiden die Gesundheit in ihrer natürlichen Beschaffenheit?

Prot. Ganz gewiß. 26 St

Sokr. In dem Gebiete des Hohen und Tiefen aber und des Schnellen und Langsamen, die dem Grenzenlosen angehören, bewirkt da nicht das Eintreten eben jenes Vorganges, daß zugleich mit der Herstellung der Grenze auch die ganze Tonkunst ihre vollkommenste Gestaltung erhält?

Prot. Ja, gewiß.

Sokr. Und bei Frost und Hitze bewirkt doch wohl diese Mischung, daß das Übermaß und das Grenzenlose schwindet und dagegen das Maßvolle und zugleich Verhältnismäßige Platz greift.

Prot. Sicherlich.

Sokr. Sind uns nicht daraus die Jahreszeiten und alles Schöne erwachsen, aus dieser Mischung des Grenzenlosen und Begrenzenden?

Prot. Wie wäre es anders?

Sokr. Und noch tausenderlei anderes, das ich nicht aufzählen will, wie z. B. die mit Gesundheit verbundene Schönheit und Kraft, und auch in der Seele eine Fülle von anderen herrlichen Gütern. Denn da diese Göttin, mein schöner Philebos, sah, daß Übermut und alle Schlechtigkeit überhaupt keine Grenze weder der Lust noch der Sättigungen in sich haben, ließ sie Gesetz und Ordnung als maßhaltende Mächte dazwischentreten. Und deiner Meinung nach ist diese Göttin (d. i. die Harmonie) ein Quälgeist für die Menschen, dagegen meiner Meinung

nach ist sie ihre Retterin. Was aber meinst da dazu, mein Protarchos?

Prot. Mir ist das ganz aus der Seele gesprochen.

Sokr. Also diese drei habe ich nun besprochen, wenn du mir richtig folgst.

Prot. Ja, ich glaube es zu verstehen. Denn als eines scheinst du mir das Grenzenlose zu nennen, als eines ferner und zwar als das zweite das Begrenzende in dem Seienden. Was du aber mit dem Dritten sagen willst, das ist mir nicht ganz klar.

Sokr. Die große Masse dessen, was in diesem dritten Geschlecht zur Entwicklung gelangte, hat dich in Verwirrung gesetzt; gleichwohl stellte es sich, als ihm das Geschlechtsmerkmal des Mehr und Weniger wie ein Siegel aufgedrückt wurde, als Eines dar.

Prot. So ist es.

Sokr. Und doch, als es sich zeigte, daß das Begrenzende viele Arten enthalte, waren wir darüber nicht ungehalten und sprachen ihm die natürliche Einheit nicht ab[33]).

Prot. Wie wäre das auch möglich gewesen?

Sokr. Auf keine Weise. Aber bestätige mir, daß ich eine dritte Einheit annehme, nämlich alles das, was aus dieser Verbindung herstammt, eine Entwicklung zum Sein infolge des mit der Grenze hergestellten Maßes.

Prot. Ich habe es richtig aufgefaßt.

14. Sokr. Aber wir behaupteten früher (23D), daß außer den dreien noch ein viertes Geschlecht zu betrachten sei. Untersuchen wir es gemeinsam. Sieh also zu, ob es dir notwendig scheint, daß alles, was da wird, durch irgendeine Ursache wird[34]).

Prot. Das ist gewiß der Fall. Denn wie könnte es sonst überhaupt werden?

Sokr. Also die Natur des Bewirkenden unterscheidet sich lediglich dem Namen nach von der Ursache; tatsächlich müssen Bewirkendes und Ursache als Eines gelten.

Prot. So ist's. 27 St

Sokr. Und sicherlich werden wir auch das Bewirkte und das Werdende als lediglich dem Namen nach verschieden anerkennen, ebenso wie bei dem Vorigen. Oder wie?

Prot. Ebenso.

Sokr. Ist nun nicht das Bewirkende naturgemäß immer das Führende, während das Bewirkte als Werdendes jenem folgt?

Prot. Gewiß.

Sokr. Etwas anderes also und nicht dasselbe ist die Ursache und das, was der Ursache dienstbar ist zum Zweck der Entwicklung.

Prot. Sicherlich.

Sokr. Ergaben sich für uns nicht aus dem Werdenden und dem, woraus alles wird, die drei Geschlechter?

Prot. Gewiß.

Sokr. Wollen wir also nicht dasjenige, was alles das bewirkt, als ein Viertes bezeichnen, als die Ursache, die sich hinlänglich als verschieden von jenen kundgegeben hat?

Prot. Das wollen wir. Denn sie ist davon verschieden.

Sokr. Da diese vier nun genau bestimmt worden sind, empfiehlt es sich nun sicherlich, um jedes einzelne gut im Gedächtnis zu behalten, sie der Reihe nach noch einmal aufzuzählen[35]).

Prot. Gewiß.

Sokr. Als erstes also nenne ich das Grenzenlose, als zweites das Begrenzende, sodann als drittes das aus diesen gemischte und gewordene Sein; und wenn ich die Ursache der Mischung und des Werdens als viertes nenne, dürfte ich doch wohl nicht fehlgreifen?

Prot. Unmöglich.

Sokr. Wohlan denn, wie gestaltet sich nun weiter die Untersuchung für uns und was war denn unsere ursprüngliche Absicht, die uns auf alles dies führte? War

es nicht die folgende? Suchten wir nicht eine Entscheidung darüber, ob der Lust oder der Einsicht der zweite Preis zukomme? War es nicht so?

Prot. So war es.

Sokr. Können wir nun jetzt, nachdem wir alles dies genau erörtert haben, nicht auch besser die Entscheidung treffen rücksichtlich des ersten und zweiten Preises, über die wir zu Anfang uns stritten?

Prot. Vielleicht.

Sokr. Gut denn. Wir setzten doch das aus Lust und Einsicht gemischte Leben als das den Sieg davontragende. War es so?

Prot. So war es.

Sokr. Sehen wir nun nicht, wie es mit diesem Leben steht und zu welchem Geschlecht es gehört?

Prot. Wie sollten wir nicht?

Sokr. Wir werden, glaube ich, behaupten, daß es ein Teil des dritten Geschlechtes sei. Denn nicht aus zwei beliebigen Bestandteilen ist jenes Leben gemischt, sondern so, daß alles Unbegrenzte durch das Begrenzende gebunden worden ist. Mit Recht also dürfte dieses siegekrönte Leben ein Teil jenes Geschlechtes sein.

Prot. Sehr richtig.

15. Sokr. Gut denn. Wie steht es aber, mein Philebos, mit deinem lustvollen und ungemischten Leben? Zu welchem der genannten Geschlechter dürfte es mit Recht gerechnet werden? Doch ehe du deine Entscheidung triffst, gib mir zunächst auf folgende Frage Antwort.

Phil. Nur heraus mit der Frage!

Sokr. Haben Lust und Schmerz eine Grenze, oder gehören sie zu dem, was das Mehr und Weniger in sich aufnimmt?

Phil. Ja, zu dem, was das Mehr in sich birgt, Sokrates. Denn die Lust wäre nicht das volle Gut, wenn sie nicht ihrer Natur nach unbegrenzt wäre der Menge
St. und dem Mehr nach.

Sokr. Aber auch der Schmerz, Philebos, wäre dann nicht das volle Übel[36]). Wir müssen also etwas von der Natur des Unbegrenzten Verschiedenes als dasjenige betrachten, wodurch der Lust ein Anteil am Guten gewährt wird. Mag dieser Anteil jetzt zu dem Unvollendeten gehören (d. h. mag er jetzt noch unerörtert bleiben)[37])! In welches der genannten Geschlechter aber, Protarchos und Philebos, müssen wir Einsicht, Wissen und Vernunft stellen, wenn wir uns nicht gegen Gott versündigen wollen? Denn nicht gering scheint mir die Gefahr zu sein, die für uns damit verknüpft ist, ob wir die vorliegende Frage richtig oder nicht richtig entscheiden.

Phil. Du tust dich, Sokrates, groß mit deinem Gott.

Sokr. Und auch du, mein Freund, mit deiner Göttin. Gleichwohl muß uns auf die Frage Auskunft erteilt werden.

Prot. Sokrates hat völlig recht, mein Philebos, und es muß ihm Folge geleistet werden.

Phil. Hast du nicht übernommen, Protarchos, für mich zu sprechen?

Prot. Gewiß. Jetzt indes weiß ich mir nicht Rat und bitte dich, Sokrates, selbst unser Dolmetscher zu werden, damit wir uns nicht gegen den Wettkämpfer (d. i. die Vernunft) etwas zuschulden kommen lassen und einen störenden Mißklang verursachen.

Sokr. Ich muß dir recht geben, Protarchos. Es ist ja übrigens auch nichts Schwieriges, was du von mir forderst. Aber habe ich dich wirklich durch mein doch bloß scherzhaftes Großtun, wie Philebos es nannte, in Verwirrung gesetzt mit meiner Frage, zu welchem Geschlechte Vernunft und Wissen gehören?

Prot. Ja, gewiß, Sokrates.

Sokr. Aber die Antwort ist wahrlich leicht genug. Denn alle Weisen stimmen darin überein — und damit tun sie sich in Wahrheit groß —, daß uns die Vernunft der König des Himmels und der Erde ist. Und wahrscheinlich haben sie recht mit ihrem Ausspruch. Wir

wollen aber, wenn dir's recht ist, die Gattung selbst einer längeren Betrachtung unterwerfen.

Prot. Rede ganz nach Gefallen, Sokrates, und mache dir unsertwegen keine Sorge hinsichtlich der Länge der Erörterung, denn wir werden dir nicht grollen.

16. Sokr. Wohl gesprochen. Beginnen wir denn mit folgender Frage.

Prot. Mit welcher?

Sokr. Sollen wir, Protarchos, sagen, daß die blinde Macht des Unvernünftigen und der bloße Zufall über dem All der Dinge und dem sogenannten Weltganzen walte, oder im Gegenteil, wie unsere Vorgänger[38]) sagten, daß Vernunft und eine bewundernswerte Einsicht sie ordne und lenke?

Prot. Es bedarf gar nicht erst der Versicherung des Gegenteils[39]), mein wunderlicher Sokrates. Denn was du eben sagst, scheint mir sogar gotteslästerlich zu sein. Aber zu sagen, daß die Vernunft alles dies ordnet, ist würdig des Anblickes der Welt und der Sonne und des Mondes und der Sterne und des ganzen Himmelsumschwunges, und niemals möchte ich anders darüber reden oder denken.

Sokr. Willst du also, daß auch wir mit den früheren Weisen in voller Übereinstimmung behaupten, dies ver-
St. halte sich so, und daß wir nicht etwa bloß des Glaubens sind, man dürfe fremde Meinungen ohne eigene Gefahr nachsprechen, sondern daß wir selbst mit dafür einstehen und uns selbst für getadelt halten, wenn ein gewitzigter Mann behauptet, damit verhalte es sich nicht so, sondern es sei ein Werk des Zufalls?

Prot. Wie sollte ich nicht wollen?

Sokr. Wohl denn, so richte den Blick auf die sich nun nahende Untersuchung über diese Dinge.

Prot. Sprich nur.

Sokr. Wir sehen, daß die bei dem Körperbau aller Geschöpfe verwendeten Elemente, Feuer, Wasser, Luft

und die von den Seesturmgepeitschten[40]) so sehr ersehnte Erde auch in dem Weltganzen sich findet.

Prot. In der Tat! Werden wir doch von der Ratlosigkeit in unserer jetzigen Erörterung wie von einem Sturm gepeitscht.

Sokr. Wohlan denn, über jedes einzelne der hier in uns vorhandenen Elemente laß dir folgendes sagen.

Prot. Was?

Sokr. Daß jedes von ihnen in uns nur in dürftiger und schwacher und nicht scharf ausgeprägter Form sich findet und nicht seine volle natürliche Kraft besitzt. Nimm eines als Beispiel, um daran für alle das Gleiche zu erkennen. Feuer z. B. gibt es bei uns, gibt es aber auch im Weltall.

Prot. Gewiß.

Sokr. Nun ist doch wohl das bei uns nur dürftig und schwach und flau, das im Weltall dagegen bewundernswert durch Menge und Schönheit und jegliche dem Feuer zukommende Kraft.

Prot. Eine sehr richtige Bemerkung.

Sokr. Wie nun? Empfängt das Feuer des Alls seine Nahrung und die daraus hervorgehende Entwicklung und seinen Anfang von dem Feuer bei uns, oder erhält umgekehrt das Feuer in mir und dir und den anderen Geschöpfen alles dieses von jenem?

Prot. Das ist eine Frage, die überhaupt keine Antwort verdient.

Sokr. Gewiß. Das Nämliche wirst du vermutlich sagen von der Erde in den Geschöpfen bei uns hier und der Erde im All, und auch über die übrigen eben erwähnten Elemente wirst du die nämliche Antwort geben.

Prot. Wer könnte auch anders antworten, ohne des gesunden Verstandes bar zu sein?

Sokr. Wohl kein einziger. Aber gehe nun das Weitere Schritt für Schritt mit mir durch. Denn geben wir nicht allem jetzt Aufgezählten, es als ein Zusammengehörendes betrachtend, die Bezeichnung Körper?

Prot. Gewiß.

Sokr. Dieselbe Ansicht übertrage nun auch auf dies Weltganze, dem wir als die ihm eigentümliche Bezeichnung den Namen Kosmos (Weltordnung) geben[41]; denn es dürfte wohl in der nämlichen Weise ein Körper sein als zusammengesetzt aus den gleichen Elementen.

Prot. Sehr richtig.

Sokr. Empfängt nun nicht unser Körper seine ganze Nahrung von jenem Körper? Oder wird der letztere von dem unseren ernährt und bezieht und erhält er von ihm alles, was wir in dieser Beziehung erwähnt haben?

Prot. Auch dies wiederum, mein Sokrates, ist gar nicht erst der Frage wert.

Sokr. Wie aber? Ist folgendes der Frage wert?
St. Oder wie meinst du?

Prot. Sage nur was!

Sokr. Soll nicht die Behauptung gelten, daß unser Körper eine Seele habe?

Prot. Sicherlich soll sie gelten.

Sokr. Woher nun, mein lieber Protarchos, hätte er sie erhalten, wenn nicht der Körper des Weltalls beseelt wäre, indem er die nämlichen Bestandteile enthält wie der unsere und zwar noch besser in jeder Beziehung?

Prot. Offenbar nirgends anders woher.

Sokr. Denn wir glauben doch nicht, mein Protarchos, daß von jenen vier Gattungen, dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten, dem Gemeinsamen (Gemischten) und der Ursache, die als vierte Gattung allem innewohnt, diese letztere, da sie unseren Körpern das Seelenleben in Gang hält und die rechte Leibesübung ins Werk setzt, für etwaige Leiden des Körpers aber die Heilkunst und für andere Fälle anderes erfindet und bessert, als volle und ganze Weisheit bezeichnet werde, daß dagegen, während dieselben Elemente alle auch im großen Himmelsbau und zwar in großem Maßstabe und noch dazu in herrlicher und reinster Form vorhanden sind, dort jene Ursache

nicht auch das seiner Natur nach Schönste und Herrlichste vermittelt haben sollte.

Prot. Nein, das wäre ganz widersinnig.

Sokr. Also, wenn wir dieses abweisen, dürften wir besser im Anschluß an die andere Ansicht behaupten, daß, wie wir wiederholt sagten, in dem All viel Unbegrenztes und in ausreichendem Maße auch Begrenzendes vorhanden ist und über ihnen eine nicht verächtliche Ursache, die die Jahre, Jahreszeiten und Monate ordnet und regelt und mit vollstem Rechte wohl Weisheit und Vernunft genannt werden dürfte[42]).

Prot. Ja, mit vollstem Rechte.

Sokr. Weisheit und Vernunft aber kann es ohne Seele nicht geben.

Prot. Nein.

Sokr. Also wirst du sagen, daß in der Natur des Zeus eine königliche Seele und eine königliche Vernunft wohne vermöge der Kraft der Ursache[43]), in anderen aber anderes Schöne, wie man eben ein jedes benannt wissen will.

Prot. Sicherlich.

Sokr. Glaube nur ja nicht, mein Protarchos, daß wir diesen Satz grundlos ausgesprochen haben, nein, er ist der Bundesgenosse derer, die längst dargetan haben, daß über das All stets die Vernunft herrscht.

Prot. So ist es.

Sokr. Und er hat auch auf meine obige Frage (28 A) die Antwort gebracht, daß der Verstand (die Vernunft) der Urvorstand[44]) dessen ist, was die Ursache von allem genannt wird unter jenen vier Gattungen, von denen dieses eines war. Damit hast du nun auch offenbar meine Antwort.

Prot. Ja, und in durchaus ausreichender Weise. Indes blieb mir der Sinn deiner Antwort zunächst doch verborgen.

Sokr. Nun, mein Protarchos, ein Scherz gibt zu-

weilen eine ganz erwünschte Unterbrechung bei ernstem Bemühen.

1 St. Prot. Gut gesagt.

Sokr. Zu welcher Gattung also, mein Freund, die Vernunft gehöre und welche Bedeutung ihr zukomme, ist uns wohl jetzt zur Genüge klar geworden.

Prot. Durchaus.

Sokr. Und ebenso hat sich die Gattung der Lust schon lange offenbart.

Prot. Gewiß.

Sokr. Bringen wir uns also auch das über beide in Erinnerung, daß die Vernunft verwandt war mit der Ursache und zu dieser Gattung gehörte, die Lust dagegen an sich unbegrenzt war und zu derjenigen Gattung gehörte, die von sich selbst aus weder Anfang noch Mitte noch Ende in sich hat noch jemals haben wird.

Prot. Das werden wir selbstverständlich tun.

17. Sokr. Wir müssen nun demnächst sehen, wo jedes von beiden seinen Sitz hat und durch welchen Zustand es entsteht, so oft es entsteht. Zunächst die Lust. Wie wir früher zuerst ihre Gattung erforscht haben, so auch jetzt dieses zuerst. Getrennt aber vom Schmerz können wir die Lust schwerlich genügend erforschen.

Prot. Müssen wir diesen Weg einschlagen, so geschehe es denn.

Sokr. Bist du über ihre Entstehung der nämlichen Meinung wie ich?

Prot. Und welches ist deine Meinung?

Sokr. Un der gemeinsamen (gemischten) Gattung scheinen mir Schmerz und Lust ihrer wahren Natur nach zu entstehen[45]).

Prot. Erinnere uns, mein lieber Sokrates, noch einmal daran, welche von den früher genannten Gattungen du unter dieser gemeinsamen Gattung verstehst.

Sokr. Das soll nach Kräften geschehen, du prächtiger Gesell.

Prot. Gut denn.

Sokr. Unter gemeinsamer Gattung wollen wir diejenige verstehen, die wir unter den vieren als dritte bezeichneten.

Prot. Die in deiner Erörterung nach dem Unbegrenzten und dem Begrenzenden kam? Zu der du auch die Gesundheit und, wenn ich nicht irre, auch die Harmonie rechnetest?

Sokr. Ganz richtig. Jetzt aber mußt du aufs schärfste acht geben[46]).

Prot. Rede nur.

Sokr. Ich behaupte also, daß, wenn die Harmonie in den lebendigen Wesen sich auflöst, mit diesem Zeitpunkt eine Auflösung des naturgemäßen Zustandes und der Beginn von Schmerzen sich einstellt.

Prot. Was du sagst, klingt sehr wahrscheinlich.

Sokr. Fügt sie sich aber wieder zusammen und kehrt sie wieder in ihren naturgemäßen Zustand zurück, dann entsteht, wie wir behaupten müssen, Lust, wenn man über hochwichtige Dinge in gedrängtester Form und in kürzester Zeit sich äußern soll.

Prot. Ich glaube, Sokrates, deine Aufstellung ist richtig, doch wollen wir versuchen, eben dies noch deutlicher darzustellen.

Sokr. Am leichtesten läßt sich die Sache wohl an dem jedermann Geläufigen und Allbekannten erläutern.

Prot. Das wäre?

Sokr. Hunger ist eine Art Auflösung und Schmerz.

Prot. Ja.

Sokr. Essen aber, als eine wieder eintretende Füllung, Lust.

Prot. Ja.

Sokr. Durst hinwiederum ein Absinken und ein Schmerz [und eine Auflösung]; dagegen die Wirkung des Feuchten, welches die durch Austrocknung entstandene Leere wieder anfüllt, Lust. Die Zersetzung und Auflösung hinwiederum, die den widernatürlichen Hitze-

St. zustand herbeiführt, ist Schmerz; die naturgemäße Wiederherstellung und Kühlung Lust.

Prot. Sehr richtig.

Sokr. Und die widernatürliche Erstarrung des Feuchten im lebenden Wesen infolge der Kälte ist Schmerz; dagegen die Aufhebung dieser Erstarrung und der Rückgang zum naturgemäßen Zustand Lust. Und, um es unter eine Formel zu bringen, so sieh zu, ob dich der Satz befriedigt, der von der zur Beseelung gelangten Art des Unbegrenzten im naturgemäßen Verein mit dem Begrenzenden, von der im Vorhergehenden die Rede war, behauptet, daß, wenn dieser ihr naturgemäßer Zustand Schaden leide, diese Schädigung Schmerz sei, daß dagegen die Rückkehr zu dem naturgemäßen Sein bei allen diesen Geschöpfen Lust sei.

Prot. Einverstanden. Denn wie mir scheint, gibt das wenigstens einen leidlichen Umriß der Sache.

Sokr. Wollen wir also dieses, was sich in diesen beiderseitigen Zuständen kundgibt, als eine Art von Schmerz und Lust setzen?

Prot. Mag sie gesetzt sein.

18. Sokr. Betrachtest du nun, was in der Seele rein für sich genommen rücksichtlich dieser Zustände vorgeht, nämlich dann, wenn sie dieselben erst erwartet, so mußt du ein Doppeltes annehmen: erstens vor dem Eintreten der Lustzustände ein mit der Hoffnung verbundenes Gefühl der Lust und Zuversicht, und zweitens vor dem Eintritt der Schmerzzustände ein Gefühl der Furcht und des Unbehagens.

Prot. Ja, das ist eine andere Art von Lust und Schmerz, nämlich diejenige, die sich ohne Mitwirkung des Körpers in der Seele selbst infolge der Erwartung bildet.

Sokr. Richtig bemerkt. In diesen Arten der Lust und des Schmerzes nämlich, sofern sie beide völlig klar und reinlich abgesondert vorgestellt werden, liegt meiner Meinung nach die Möglichkeit, zur Klarheit zu gelangen

über die Frage, ob die Lust ihrer ganzen Gattung nach etwas Liebenswertes sei, oder ob dieser Vorzug einer anderen der vorher genannten Gattungen zuzusprechen sei, der Lust und dem Schmerze aber, wie dem Warmen und Kalten und allen diesen Zuständen das Zeugnis auszustellen sei, daß sie bisweilen wohl liebenswert seien[47]), bisweilen auch wieder nicht, als nicht an sich gut, zuweilen aber doch und in gewissen Fällen fähig, sich mit der Natur des Guten zu verbinden.

Prot. Sehr richtig bemerkt: für die jetzige Frage ist dies der Weg der Untersuchung, welcher eingeschlagen werden muß.

Sokr. Zuerst laß uns also die folgende Betrachtung anstellen: nämlich, wenn unsere Behauptung wirklich zu Recht besteht, Auflösung des natürlichen Zustandes sei Schmerz, Wiedergewinnung desselben sei Lust, so wollen wir hinsichtlich desjenigen Zustandes, der weder das eine noch das andere ist, erwägen, in was für einem Zustand sich jedesmal ein lebendes Wesen befindet, wenn es in diese Lage kommt. Achte aber genau auf und antworte: ist es nicht unbedingt notwendig, daß jedes Geschöpf in diesem Zeitpunkt weder Schmerz noch Freude empfindet, weder viel noch wenig?

Prot. Unbedingt notwendig.

Sokr. Ist nicht also diese Seelenstimmung eine dritte 33 St.
neben der der Freude und der des Leides?

Prot. Gewiß.

Sokr. Wohlan denn, diese mußt du dich bemühen im Gedächtnis zu behalten. Denn für die Entscheidung über die Lust kommt für uns nicht wenig darauf an, ob wir uns ihrer erinnern oder nicht. Laß uns, wenn es dir recht ist, in der Kürze darüber handeln[48]).

Prot. Gib darüber Auskunft.

Sokr. Du weißt, daß den, welcher das Leben der Einsicht gewählt hat, nichts hindert auf diese Weise zu leben.

Prot. Du meinst das Leben ohne Freude und Schmerz.

Sokr. Ja. Es wurde bei der früher angestellten Vergleichung der Lebensarten der Satz aufgestellt, daß derjenige, der das Leben der Vernunft und der Einsicht gewählt hat, auch nicht im mindesten der Freude bedarf.

Prot. Ja. Diese Behauptung wurde zweifellos aufgestellt (21 DE).

Sokr. Wer also das Leben der Einsicht gewählt hat, lebt in diesem freud- und leidlosen Zustand. Und vielleicht hat man ein Recht, zu behaupten, daß dies von allen Lebensweisen die göttlichste sei.

Prot. Wenigstens ist es nicht wahrscheinlich, daß die Götter sich freuen, wie auch nicht das Gegenteil.

Sokr. Durchaus nicht wahrscheinlich. Wenigstens wäre beides, wenn es geschähe, für sie nicht ziemend. Aber das wollen wir später (vgl. 55A) weiter erwägen, wenn es für die Untersuchung nötig scheint, und wir wollen es dann der Vernunft für den zweiten Preis zugute rechnen, falls ihr der erste Preis versagt bleiben muß.

Prot. Sehr richtig bemerkt.

19. Sokr. Die andere Art der Lust aber, die wir als der Seele für sich allein angehörig bezeichneten, beruht ganz auf der Erinnerung.

Prot. Wieso?

Sokr. Wir müssen, wie es scheint, zunächst das Wesen der Erinnerung untersuchen. Und auch diesem zuvor erst noch, wie es scheint, das Wesen der Wahrnehmung, wenn uns die hierher gehörigen Erscheinungen in gehöriger Weise klar werden sollen.

Prot. Wie meinst du das?

Sokr. Teile die körperlichen Eindrücke so ein, daß die einen im Körper erlöschen, ehe sie zur Seele gelangen, so daß sie also die Seele unberührt lassen, die anderen aber sich beiden mitteilen und eine gewisse Erschütterung hervorrufen, sowohl für jedes von beiden für sich als auch für beide zusammen.

Prot. Das mag denn gelten.

Sokr. Wenn wir nun von denen, die sich nicht beiden

mitteilen, sagen, daß sie unserer Seele vorenthalten werden, während die, die sich beiden mitteilen, ihr nicht vorenthalten bleiben, wird dann diese unsere Behauptung nicht völlig zutreffend sein?

Prot. Auf alle Fälle.

Sokr. Glaube nur ja nicht, daß ich mit diesem „Vorenthaltenwerden" etwa den Ursprung des Vergessens meine. Denn das Vergessen ist das Schwinden der Erinnerung. Zu einer solchen ist es aber in dem bisher Entwickelten noch gar nicht gekommen. Von einem Verlust aber dessen zu reden, was gar nicht da ist und noch nicht geworden ist, wäre doch ganz widersinnig. Nicht wahr?

Prot. Sicherlich.

Sokr. Triff also nur eine andere Wahl der Ausdrücke.

Prot. Wie?

Sokr. Statt des Ausdruckes „vorenthalten werden" in den Fällen, wo die Seele unberührt bleibt von den Erschütterungen des Körpers, setze unter Vermeidung des Ausdruckes „Vergessen" den Ausdruck „Wahrnehmungslosigkeit"[49]). 34 St.

Prot. Das leuchtet mir ein.

Sokr. Wenn aber die Seele und der Körper gemeinsam einen Eindruck erleiden und gemeinsam erregt werden, so nenne diese Bewegung Wahrnehmung, und dies dürfte ein zutreffender Ausdruck sein.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Ist es also klar, was wir unter Wahrnehmung verstehen wollen?

Prot. Gewiß.

Sokr. Wer also die Erinnerung (das Gedächtnis) ein Festhalten der Wahrnehmung nennt, dürfte meiner Meinung nach den richtigen Ausdruck treffen.

Prot. Sicherlich.

Sokr. Unterscheidet sich nicht von der Erinnerung die Wiedererinnerung?

Prot. Vielleicht.

Sokr. Nicht in folgender Beziehung?

Prot. In welcher?

Sokr. Wenn die Seele den Eindruck, den sie unter Mitwirkung des Körpers einst empfing, ohne den Körper rein für sich selbst soweit möglich wieder aufleben läßt, dann nennen wir das Wiedererinnerung. Nicht wahr?

Prot. Ja, gewiß.

Sokr. Und wenn sie die Erinnerung an die Wahrnehmung oder auch an ein Wissen verloren hat und dann diese Erinnerung rein in sich selbst wieder zurückruft, so nennen wir auch alles dies Wiedererinnerungen[50]).

Prot. Richtig bemerkt.

Sokr. Der Zweck, um deswillen dies entwickelt wurde, ist folgender.

Prot. Welcher?

Sokr. Wir müssen die vom Körper abgesonderte Lust der Seele und zugleich damit auch die Begierde so scharf und deutlich wie möglich aufzufassen suchen. Denn vermittelst des Vorigen scheint es möglich, über das Wesen dieser beiden Klarheit zu gewinnen.

20. Prot. Fahren wir also, Sokrates, in der Betrachtung fort.

Sokr. Gar vieles müssen wir rücksichtlich des Ursprungs der Lust und ihrer mannigfachen Gestaltung, wie es scheint, prüfend erörtern. Denn gleich jetzt müssen wir zunächst wohl erst auf das Wesen und den Ursprungsort der Begierde eingehen.

Prot. Wenden wir uns also ihrer Betrachtung zu; denn wir werden dabei nichts verlieren.

Sokr. Allerdings werden wir etwas verlieren[51]), mein Protarchos, nämlich durch Auffindung des jetzt Gesuchten werden wir unsere Ratlosigkeit hinsichtlich der fraglichen Punkte verlieren.

Prot. Du hast mich nicht übel abgefertigt. Aber laß uns nun das Weitere erörtern.

Sokr. Sagten wir nicht eben erst, daß Hunger, Durst und vieles andere dergleichen Begierden seien[52])?

Prot. Gewiß.

Sokr. Im Hinblick auf welches gleiche gemeinsame Merkmal also bezeichnen wir so vielfach Verschiedenes, wie es dieses ist, mit einem einzigen Namen?

Prot. Beim Zeus, das ist wohl nicht leicht zu sagen, mein Sokrates; aber gleichwohl muß es gesagt werden.

Sokr. Laß uns wieder von den nämlichen Beispielen wie oben ausgehen.

Prot. Welchen?

Sokr. Es hat doch einen gewissen Sinn, wenn wir vorkommendenfalls sagen: „er durstet".

Prot. Gewiß.

Sokr. Es heißt nämlich so viel wie „er wird leer".

Prot. Nichts anderes.

Sokr. Ist nun der Durst eine Begierde?

Prot. Ja, eine Begierde nach Getränk.

Sokr. Nach Getränk, oder nach Füllung mit Getränk? 35 St.

Prot. Doch wohl nach Füllung.

Sokr. Wird also einer von uns leer, so begehrt er, wie es scheint, nach dem gegenteiligen Zustande von dem, in dem er sich befindet. Denn im Zustand der Leere sich befindend, sucht er sich zu füllen.

Prot. Ganz sicher.

Sokr. Wie nun? Derjenige, der zum erstenmal leer wird, kann der, sei es auf Grund der Wahrnehmung, sei es auf Grund der Erinnerung, auf die Füllung bedacht sein? auf einen Vorgang also, den er weder augenblicklich an sich erfährt noch früher jemals an sich erfahren hat?

Prot. Wie wäre das möglich?

Sokr. Aber der Begehrende ist begierig auf etwas, sagen wir?

Prot. Gewiß.

Sokr. Er begehrt also nicht den Zustand, in dem er sich befindet. Denn er durstet, das heißt, er ist leer, er aber begehrt Füllung.

Prot. Ja.

Sokr. Es muß also wohl irgend etwas in dem Dürstenden geben, was auf Füllung bedacht ist.

Prot. Notwendig.

Sokr. Der Körper ist es gewiß nicht; denn er ist ja eben leer.

Prot. Ja.

Sokr. Also nur die Seele kann auf Füllung bedacht sein, nämlich durch die Erinnerung. Denn wodurch sonst sollte sie dazu kommen[53])?

Prot. Es läßt sich sonst nichts denken.

21. Sokr. Verstehen wir also, was sich uns aus diesen Sätzen ergeben hat?

Prot. Das wäre?

Sokr. Unsere Untersuchung stellt fest, daß es eine Begierde des Körpers nicht gibt.

Prot. Wieso?

Sokr. Weil sie bei allen lebenden Wesen ein den körperlichen Zuständen immer entgegengesetztes Bestreben nachweist.

Prot. Gewiß.

Sokr. Der Trieb aber, der auf das dem körperlichen Zustande Entgegengesetzte hinführt, zeugt offenbar für das Vorhandensein einer Erinnerung an das solchem Zustande Entgegengesetzte.

Prot. Sicherlich.

Sokr. Indem also die Untersuchung die Erinnerung als Führerin zu dem Begehrten aufwies, hat sie den Trieb und die Begierde und das bestimmende Prinzip jedes lebenden Wesens als der Seele angehörig nachgewiesen.

Prot. Sehr richtig.

Sokr. Daß also unser Körper durste oder hungere oder sonst etwas Derartiges an sich erfahre, ist nach dem Spruche des Verstandes unmöglich.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Laß uns nun noch folgendes über eben diese Frage erwägen. Mit dem eben Entwickelten scheint mir die Untersuchung auf eine bestimmte Form des Lebens hinzuweisen.

Prot. Welche Punkte der Untersuchung schweben dir dabei vor und was für ein Leben meinst du?

Sokr. Das Sichfüllen und Leerwerden und alles, was sich auf Erhaltung und Verderbnis der Geschöpfe und darauf bezieht, ob einer von uns in einem dieser beiden Zustände Schmerz oder bei veränderter Lage Freude empfindet.

Prot. So ist es.

Sokr. Wie aber, wenn sich einer in dem mittleren Zustand zwischen beiden befindet?

Prot. In der Mitte? Wie meinst du das?

Sokr. Wenn er infolge des bestehenden Mangels Schmerz leidet, sich aber des Angenehmen erinnert, mit dessen Eintritt sein Schmerz aufhören würde, ohne daß doch die Füllung schon begonnen hat[54]). Wie also dann? Sollen wir dann behaupten, er sei in einem mittleren Zustand zwischen beiden, oder sollen wir es leugnen? 36 St.

Prot. Behaupten wollen wir's.

Sokr. Daß er ganz von Schmerz oder ganz von Freude beherrscht werde?

Prot. Nein, beim Zeus, sondern daß er sozusagen an doppelter Unlust leide, hinsichtlich des Körpers an dem vorhandenen Mangel, hinsichtlich der Seele aber an einer gewissen Sehnsucht der Erwartung.

Sokr. Was, mein Protarchos, meinst du mit der doppelten Unlust? Passiert es nicht manchem von uns, daß er, im Zustand der Leere befindlich, offensichtlich von der Hoffnung auf Füllung belebt wird, und dann wieder im Gegenteil, daß er sich völlig hoffnungslos zeigt?

Prot. Gewiß.

Sokr. Meinst du nun nicht, daß er, wenn er auf Füllung hofft, auf Grund der Erinnerung sich freut, zu-

gleich aber, als im Zustand der Leere sich befindend, in dem nämlichen Zeitpunkt Schmerz empfindet?

Prot. Unbedingt.

Sokr. Das wäre also ein Zeitpunkt, in dem der Mensch und die übrigen Geschöpfe zugleich Schmerz und Freude empfinden.

Prot. So scheint's.

Sokr. Wie aber, wenn er im Falle der Entleerung ohne jede Hoffnung auf kommende Füllung ist? Tritt nicht dann jener doppelte Leidenszustand ein, im Hinblick auf welchen du glaubtest, er sei schlechtweg und ausnahmslos doppelt?

Prot. Sehr wahr, mein Sokrates.

Sokr. Diese Betrachtung dieser Zustände soll uns zur Entscheidung der folgenden Frage dienen.

Prot. Welcher?

Sokr. Ob wir diese Zustände des Schmerzes und der Lust für wahr erklären sollen, oder teils für wahr, teils für unwahr.

Prot. Wie kann es, Sokrates, unwahre Lüste und Schmerzen geben?

Sokr. Ebenso könnte ich, mein Protarchos, fragen: wie kann es wahre oder falsche Befürchtungen, oder wahre oder unwahre Erwartungen, oder wahre oder falsche Meinungen geben?

Prot. Meinungen von solch doppelter Art mag es wohl geben, das andere aber nicht.

Sokr. Wie sagst du? Es scheint, als sollte uns dadurch eine umfangreiche Untersuchung erwachsen.

Prot. Du sagst die Wahrheit.

Sokr. Aber vor allem müssen wir darauf achten, du Sohn[55]) jenes Mannes, ob es auch im richtigen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden steht.

Prot. Da hast du wohl recht.

Sokr. Allen Weitläufigkeiten müssen wir den Laufpaß geben, wie auch allem, was nicht streng zur Sache gehört.

Prot. Recht so.

Sokr. Gib mir denn Auskunft. Denn ich komme nicht heraus aus der Verwunderung über die Sonderbarkeiten, die wir eben auftischten.

Prot. Wie denn meinst du das?

Sokr. Gibt es nicht falsche und auch wieder wahre Lüste?

Prot. Wie sollte das zugehen?

Sokr. Es gäbe also dir zufolge überhaupt niemanden und in keinem Zustand, weder im Traum noch in Wirklichkeit, noch im Wahnsinn und der Verrücktheit, der zwar glaubt, sich zu freuen, sich aber tatsächlich gar nicht freut, und auch keinen, der Schmerz zu leiden glaubt, tatsächlich aber keinen leidet.

Prot. Es ist die allgemeine Meinung, daß es mit alledem wirklich so steht.

Sokr. Ist diese Meinung auch richtig, oder gilt es erst zu untersuchen, ob diese Behauptung richtig ist oder nicht? 37 St.

22. Prot. Es muß meiner Meinung nach untersucht werden.

Sokr. Geben wir also noch genauere Bestimmungen über das jetzt von der Lust und der Meinung Behauptete. Es hat doch das Meinen für uns irgendeinen Sinn?

Prot. Ja.

Sokr. Und auch das Sichfreuen?

Prot. Ja.

Sokr. Und auch der Gegenstand der Meinung ist doch etwas?

Prot. Wie anders?

Sokr. Und so auch das, worüber der Sichfreuende sich freut?

Prot. Zweifellos.

Sokr. Dem Meinenden nun, mag seine Meinung richtig sein oder falsch, bleibt es doch unverloren, daß er wirklich eine Meinung hat.

Prot. Auf alle Fälle.

Sokr. Und auch dem Sichfreuenden, mag seine Freude nun richtig oder falsch sein, wird es doch stets unverloren bleiben, daß er sich wirklich freut[56]).

Prot. Ja, das ist richtig.

Sokr. Wie kommt es nun, daß wir die Meinung wahr und falsch sein lassen, die Lust aber bloß wahr, während doch beide in gleicher Weise auf das wirklich Meinen und wirklich Sichfreuen Anspruch haben?

Prot. Das muß untersucht werden.

Sokr. Meinst du, man müsse dies untersuchen mit Rücksicht auf den Umstand, daß der Meinung das Falsch und Wahr beigelegt wird und es deshalb nicht bloß Meinung gibt, sondern auch zwiefache Qualitäten derselben?

Prot. Ja.

Sokr. Außerdem müssen wir uns aber auch noch darüber verständigen, ob überhaupt, im Gegensatz zu anderem, was qualitative Verschiedenheiten hat, Lust und Schmerz lediglich das sind, was sie sind, ohne (in sich) qualitative Verschiedenheiten zu zeigen.

Prot. Offenbar.

Sokr. Aber das ist doch wohl unschwer zu erkennen, daß sie auch qualitative Verschiedenheiten in sich haben. Denn wir haben doch von Schmerz und Lust schon mehrfach im Vorhergehenden gesagt, daß jedes von beiden als groß und klein und heftig auftrete.

Prot. Zweifellos.

Sokr. Wenn nun aber, mein Protarchos, einem von ihnen die Schlechtigkeit sich beigesellt, dann werden wir doch wohl zugeben, daß, wie eine Meinung dadurch schlecht wird, so auch die Lust?

Prot. Wie wäre es anders möglich, Sokrates?

Sokr. Wie aber, wenn das Merkmal des Richtigen oder seines Gegenteils zu einem von ihnen hinzutritt? Werden wir nicht die Meinung eine richtige nennen, wenn sie die Richtigkeit für sich hat, und ebenso die Lust?

Prot. Notwendig.

Sokr. Wenn aber das, was man meint, verfehlt ist,

dann muß doch eingeräumt werden, daß die Meinung, als eine fehlgehende, nicht richtig ist und daß sie ihr Werk nicht in richtiger Weise vollzieht?

Prot. Wie könnte sie das auch?

Sokr. Wie aber, wenn wir anderseits auch Schmerz oder Lust in gewissen Fällen hinsichtlich dessen, worüber Schmerz oder Lust empfunden wird, irregehen sehen, werden wir sie dann als richtig oder heilsam bezeichnen oder sonst ähnliche belobende Ausdrücke von ihnen brauchen?

Prot. Nein, das ist nicht möglich, wenigstens dann nicht, wenn die Lust wirklich fehlgehen sollte.

Sokr. Und in der Tat scheint ja die Lust häufig nicht in Verbindung mit richtiger, sondern mit falscher Meinung in uns aufzutreten.

Prot. Warum denn auch nicht? Unter solchen Umständen und in solchem Falle bezeichnen wir eben, mein Sokrates, die Meinung als eine falsche, die Lust selbst 38 St.
aber wird niemand jemals eine falsche nennen.

Sokr. Mit vollem Eifer, mein Protarchos, tritts du jetzt für die Lust ein.

Prot. Ich sage bloß, was ich höre[57]).

Sokr. Zeigt uns aber, mein Freund, die mit richtiger Meinung und Wissen verbundene Lust keinen Unterschied von derjenigen, die so oft in uns allen mit Trug und Unwissenheit auftritt?

Prot. Es dürfte wohl kein geringer Unterschied sein, der hier stattfindet.

23. Sokr. Machen wir uns also den Unterschied zwischen beiden klar.

Prot. Wähle den Weg, der dir gut scheint.

Sokr. Wie wäre es mit dem folgenden?

Prot. Welchem?

Sokr. Wir haben, sagen wir, eine falsche Meinung, haben aber auch eine richtige Meinung.

Prot. So ist es.

Sokr. An diese, ich meine an die wahre und an die

falsche Meinung, schließt sich aber, wie eben vorhin gesagt, in vielen Fällen Lust und Schmerz an.

Prot. Gewiß.

Sokr. Bildet sich uns nicht jedesmal aus Gedächtnis und Sinneswahrnehmung die Meinung und dasjenige, wodurch es uns möglich wird, eine Meinung zu haben[58])?

Prot. Sicherlich.

Sokr. Scheint es uns nicht in bezug darauf notwendigerweise folgendermaßen zu ergehen[59])?

Prot. Wie denn?

Sokr. Wenn einer aus der Ferne nicht ganz scharf die ins Auge gefaßten Gegenstände sieht, dann sagst du wohl, es ginge ihm so, daß er wünsche ein richtiges Urteil zu gewinnen über das, was er sieht?

Prot. Ja.

Sokr. Würde sich dieser dann nicht selbst folgendermaßen fragen?

Prot. Wie?

Sokr. Was mag es wohl sein, was sich mir dort als neben einem Felsen unter einem Baum stehend darstellt? Glaubst du, daß einer so zu sich selbst reden werde, wenn sich seinem Blick einmal eine derartige Erscheinung darbietet?

Prot. Warum nicht?

Sokr. Würde dann ein solcher, sich selbst antwortend, etwa sagen, daß es ein Mensch ist? Womit er denn auch das Richtige trifft.

Prot. Gewiß.

Sokr. Und dann wieder, irrtümlich meinend, das Gesehene sei ein Werk von der Hand irgendwelcher Hirten, wird er es wohl ein Bild nennen.

Prot. Sicherlich.

Sokr. Und wenn ihn jemand begleitet, so wird er dem, was er zu sich selbst sagte, die Stimme leihen und so die betreffende Sache seinem Begleiter mitteilen, wodurch denn das, was wir vorher Meinung nannten, zur Rede geworden ist.

Prot. Warum nicht?

Sokr. Wenn er aber allein ist, so wird er eben dies mehrfach mit sich selbst überdenken und es längere Zeit mit sich tragend seinen Weg fortsetzen.

Prot. Gewiß.

Sokr. Wie nun? Denkst du über das, was mit diesem Manne[60]) vorgeht, ebenso wie ich?

Prot. Wie also?

Sokr. Es scheint mir in diesem Falle unsere Seele einem Buche zu gleichen.

Prot. Wieso? 39 St.

Sokr. Die mit den Sinneswahrnehmungen sich verschmelzende Erinnerung und die dabei sich abspielenden inneren Vorgänge scheinen mir dann gewissermaßen Reden in unsere Seele zu schreiben. Und wenn nun Wahres hineingeschrieben worden ist[61]), so ergibt sich folgende Erscheinung: es entwickeln sich in uns infolgedessen wahre Meinung und wahre Reden. Schreibt aber jener in uns tätige Schreiber Falsches hinein, so ergibt sich das Gegenteil der Wahrheit.

Prot. Das leuchtet mir vollständig ein und ich erkläre mich für einverstanden mit dem Gesagten.

Sokr. So erkläre dich denn auch einverstanden damit, daß noch ein anderer Werkmann zu dieser Zeit in uns auftritt.

Prot. Was für einer?

Sokr. Ein Maler, der nach dem Schreibkünstler die Bilder jener Gespräche in die Seele einzeichnet.

Prot. Wie und wann haben wir uns diesen wirksam zu denken?

Sokr. Wenn jemand das damals Gemeinte und Gesagte von dem Gesichtseindruck oder sonstiger sinnlicher Wahrnehmung absondert und (nur) die Bilder dessen, was gemeint und gesagt wurde, in sich schaut, um diesen Ausdruck zu brauchen. Oder findet dieses bei uns nicht statt?

Prot. Durchaus.

Sokr. Sind nun nicht die Bilder der wahren Meinungen und Reden wahr, die der falschen aber falsch?

Prot. Sicherlich.

Sokr. Haben wir dies richtig festgestellt, so wollen wir darüber hinaus noch folgendes erwägen.

Prot. Was?

Sokr. Ob zwar hinsichtlich des Gegenwärtigen und des Vergangenen diese Seelenvorgänge in uns sich notwendig abspielen, hinsichtlich des Zukünftigen aber nicht?

Prot. Die Zeit macht hierbei durchaus keinen Unterschied.

Sokr. Wurde nun nicht von den der Seele allein gehörenden Lüsten und Schmerzen im Vorhergehenden[62]) gesagt, daß sie vor den durch den Körper vermittelten Lüsten und Schmerzen vorausgehen, so daß also hinsichtlich der zukünftigen Zeit für uns der Fall vorliegt, daß wir uns im voraus freuen und im voraus Schmerz empfinden?

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Gelten nun die Schriftzeichen und die Bilder, die nach unserer eben gemachten Annahme in uns entstehen, zwar für die vergangene und die gegenwärtige Zeit, für die zukünftige aber nicht?

Prot. Für diese erst recht.

Sokr. Dies „erst recht" sagst du wohl deshalb, weil alles dies Hoffnungen für die Zukunft sind, wir aber unser ganzes Leben lang immer voll sind von Hoffnungen?

Prot. Ganz gewiß.

24. Sokr. Wohlan denn, füge zu den bisherigen Antworten auch noch die auf die folgende Frage hinzu.

Prot. Auf welche?

Sokr. Ein gerechter und frommer und durchaus tugendhafter Mann ist doch wohl gottgefällig?

Prot. Wie anders?

Sokr. Wie aber? Ein ungerechter und durch und durch schlechter Mann doch wohl das Gegenteil von
st. jenem?

Prof. Natürlich.

Sokr. Jeder Mensch aber ist, wie oben bemerkt, voll von Hoffnungen?

Prot. Allerdings.

Sokr. Jeder von uns hat doch wohl Meinungen, die wir Hoffnungen nennen?

Prot. Ja.

Sokr. Und in jedem von uns sind doch auch offenbar jene Vorstellungsbilder, wie sie der Maler entstehen ließ? Und mancher sieht häufig Gold in Hülle und Fülle auf sich zuströmen und zudem vielerlei Lüste; ja auch sich selbst sieht er mit hineingemalt, wie er sich über sich selbst unbändig freut.

Prot. Wohl möglich.

Sokr. Wollen wir nun sagen, daß den Tugendhaften unter ihnen die Bilder in der Regel als wahre mitgegeben werden wegen ihrer Gottgefälligkeit, den Schlechten aber in der Regel als falsche? Oder sollen wir es verneinen?

Prot. Bejahen müssen wir es.

Sokr. Also auch den Schlechten wohnen nicht minder gemalte Lüste inne, allein sie sind unwahr.

Prot. Wie anders?

Sokr. An unwahren Lüsten also erfreuen sich die schlechten Menschen in den meisten Fällen, die tugendhaften aber an wahren.

Prot. Unbedingt.

Sokr. Es gibt also nach unseren jetzigen Feststellungen unwahre Lüste in der Seele der Menschen, die sich indes den wahren anzugleichen suchen, dabei aber ins Lächerliche fallen, und ebenso steht es mit den Schmerzen.

Prot. Ja.

Sokr. Es galt nun doch für jeden, der überhaupt eine Meinung hat, daß er zwar tatsächlich eine Meinung hat, aber zuweilen über Dinge, die weder sind noch waren noch sein werden.

Prot. Gewiß.

Sokr. Und das war es ja gerade, glaube ich, was uns als Grund der falschen Meinung und des Falschmeinens erschien. Nicht wahr?

Prot. Ja.

Sokr. Wie nun? Muß nicht den Lüsten und Schmerzen in jenen Beziehungen das ganz entsprechende Verhalten zugeschrieben werden?

Prot. Wie meinst du das?

Sokr. Daß der, der sich überhaupt, gleichviel ob mit oder ohne Grund, freut, tatsächlich das Gefühl der Freude hat, aber zuweilen nicht über Dinge, die sind oder waren, sondern häufig, ja meistens über solche, die überhaupt niemals sein werden.

Prot. Auch das ist unbedingt richtig.

Sokr. Gilt nun nicht dasselbe auch von den Zuständen der Furcht und des Zornes und allen ähnlichen, daß nämlich alles dies zuweilen auch unwahr ist[63])?

Prot. Allerdings.

Sokr. Wie aber? Können wir sagen, daß schlechte und unnütze Meinungen anders entstehen als auf Grund ihrer Unwahrheit?

Prot. Nein.

Sokr. Und auch für die Lustgefühle, glaube ich, ist es uns klar, daß sie (gegebenenfalls) aus keinem anderen
St. Grunde verwerflich sind, als weil sie unwahr sind.

Prot. Was du da sagtest, Sokrates, ist das gerade Gegenteil der Wahrheit. Denn auf Grund der Unwahrheit wird gewiß niemand Schmerz- und Lustgefühle für verwerflich erklären, sondern nur dann, wenn sie mit sonstiger großer und vielfacher Verworfenheit behaftet sind.

Sokr. Von den verwerflichen und infolge ihrer Verworfenheit so beschaffenen Lüsten wollen wir nachher reden, falls wir es noch für angezeigt erachten[64]). Hinsichtlich der unwahren Lüste aber müssen wir weiter noch auf eine andere Art dartun, daß sie sich in großer Zahl und häufig in uns finden und in uns entstehen. Denn

das erweist sich uns vielleicht als nützlich für die Entscheidung.

Prot. Gewiß, wenn es überhaupt solche gibt.

Sokr. Ja, Protarchos, nach meiner Meinung wenigstens gibt es solche. Solange aber dieser Satz für uns noch unentschieden ist, kann er unmöglich ungeprüft bleiben.

Prot. Gut denn.

25. Sokr. Treten wir also wie Ringkämpfer an diese Untersuchung heran.

Prot. Auf denn!

Sokr. Wir sagten doch[65]), wenn die Erinnerung nicht trügt, vor kurzem, daß dann, wenn die sogenannten Begierden in uns sich regen, der Körper mit seinen Zuständen von der Seele geschieden und mit ihr in Widerstreit sei.

Prot. Ja, so lautete die Behauptung, wie wir uns wohl erinnern.

Sokr. War nun nicht dasjenige, was nach einem Zustand strebte, der dem des Körpers entgegengesetzt war, die Seele, dasjenige dagegen, was den Schmerz oder eine gewisse physische Lust veranlaßte, der Körper?

Prot. So war es.

Sokr. Mache denn nun die Folgerung auf das, was dabei vorgeht.

Prot. Sag' du es.

Sokr. Was dabei vorgeht, ist dies: es sind Schmerz- und Lustgefühle zugleich nebeneinander vorhanden und es stellen sich gleichzeitig nebeneinander herlaufend auch die Wahrnehmungen dieser entgegengesetzten Zustände ein, wie es sich jetzt klar zeigte.

Prot. Ja, es zeigt sich klar.

Sokr. Wurde nicht auch das Folgende behauptet und von uns als gültig eingeräumt?

Prot. Was denn?

Sokr. Daß beide, Unlust sowohl wie Lust, das Mehr

und Weniger in sich aufnehmen und daß sie zu dem Unbegrenzten gehören?

Prot. Zweifellos ist das gesagt worden.

Sokr. Welches wäre nun der Weg, um darüber richtig zu urteilen?

Prot. Inwiefern und wie?

Sokr. Die Absicht eines Urteils hierüber besteht doch wohl in folgendem[66]): es (das Urteil) will vorkommendenfalls immer eine Entscheidung treffen darüber, welches von diesen Gefühlen in Vergleich zueinander stärker und welches schwächer und welches sanfter und welches heftiger ist, Unlust gegen Lust gehalten und Unlust gegen Unlust und Lust gegen Lust.

Prot. Ja, so steht es damit und das ist die Absicht des Urteils.

Sokr. Wie nun? Bei dem Gesicht macht der Wechsel des Anblicks gewisser Gegenstände aus der Ferne und
St. aus der Nähe die wahre Größenschätzung unmöglich und ruft falsche Meinungen hervor, bei Schmerz- und Lustgefühlen aber sollte nicht das Nämliche der Fall sein?

Prot. Doch wohl noch viel mehr, mein Sokrates.

Sokr. Dies Ergebnis bildet also den Gegensatz zu dem kurz vorher gewonnenen.

Prot. Welches meinst du?

Sokr. Damals[67]) füllten die als falsch und wahr sich herausstellenden Meinungen zugleich die Schmerz- und Lustgefühle mit der ihnen selbst innewohnenden Eigenschaft an.

Prot. Sehr richtig.

Sokr. Jetzt aber, wo sie selbst infolge davon, daß sie aus der Ferne und aus der Nähe betrachtet werden, sich immer ändern und zugleich nebeneinander gestellt werden, erscheinen die Lüste neben dem Schmerzhaften größer und heftiger, die Schmerzgefühle aber wegen der Vergleichung mit den Lustgefühlen umgekehrt.

Prot. Das kann aus diesem Grunde gar nicht anders sein.

Sokr. Wenn du also dasjenige Stück, um welches beide größer und kleiner scheinen als sie wirklich sind, von beiden abtrennst, nämlich dies scheinende, aber nicht in Wirklichkeit bestehende Stück, so wirst du weder von ihm selbst behaupten, daß es richtig erscheine, noch wirst du den darauf beruhenden Teil der Lust und des Schmerzes als richtig und wahr zu bezeichnen den Mut haben.

Prot. Gewiß nicht.

Sokr. Demnächst werden wir nun, wenn wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten, Lust- und Schmerzgefühle bemerken, die noch in höherem Grade unwahr sind, als diese, die sich in den Geschöpfen teils zufolge der Einbildung teils in Wirklichkeit finden.

Prot. Was für welche und wie?

26. Sokr. Es ist doch mehrfach gesagt worden[68]), daß bei allen Wesen, wenn ihre Natur in Verfall gerät durch Ansammlungen und Ausscheidungen und Füllungen und Entleerungen und irgendwelches Anwachsen oder Hinschwinden, Schmerzen und Unlust und Pein und alles was sich ähnlich nennt, einzutreten pflegen.

Prot. Ja, das ist mehrfach behauptet worden.

Sokr. Wenn sie aber wieder in ihre richtige natürliche Verfassung kommen, so haben wir diese Wiederherstellung unter uns als Lust anerkannt.

Prot. Gewiß.

Sokr. Wie aber, wenn an unserem Körper nichts von dem vor sich geht?

Prot. Wann dürfte dies wohl geschehen, Sokrates?

Sokr. Diese deine jetzige Frage, mein Protarchos, gehört nicht zur Sache[69]).

Prot. Wieso?

Sokr. Weil sie mich nicht hindert, meine Frage abermals an dich zu richten.

Prot. Welche?

Sokr. Wenn also, mein Protarchos, werde ich sagen, ein derartiger Zustand nicht eintritt, was folgt dann notwendig für uns daraus?

Prot. Wenn der Körper nach keiner von beiden Seiten hin bewegt wird, meinst du?

Sokr. Ja.

Prot. Dann ist so viel klar, mein Sokrates, daß in solcher Lage weder jemals Lust entstehen würde noch
St. auch Schmerz.

Sokr. Trefflich gesagt. Indes, ich glaube, du bist eigentlich der Meinung, daß immer etwas Derartiges in uns vorgehen muß, wie die Weisen sagen. Denn immer fließt alles auf und ab.

Prot. Ja, so sagen sie, und wie es scheint, gar nicht übel.

Sokr. Wie wäre das auch möglich, da sie doch keine übeln Leute sind[70])? Aber ich will diesem drohenden Satz aus dem Wege gehen. Auf folgende Weise denke ich ihm zu entfliehen, und du sollst mit mir fliehen.

Prot. Auf welche?

Sokr. Das mag sich also so verhalten, wollen wir zu diesen sagen. Du aber antworte mir: nimmt denn ein lebendes Wesen alles, was an ihm vorgeht, auch wahr und merken wir es auch, wenn wir wachsen oder sonst etwas Derartiges durchmachen? Oder ist nicht gerade das Gegenteil der Fall?

Prot. Offenbar ganz das Gegenteil. Denn fast alle derartigen Vorgänge entziehen sich unserer Wahrnehmung.

Sokr. Nicht zutreffend also war der vorhin aufgestellte Satz, daß die auf- und abgehenden Veränderungen Schmerz und Lust veranlassen.

Prot. Mag sein.

Sokr. Auf folgende Weise wird es zutreffender und minder anfechtbar ausgedrückt werden.

Prot. Wie?

Sokr. Daß nur die großen Veränderungen uns Schmerz und Lust schaffen, daß dagegen die maßvollen und kleinen überhaupt weder das eine noch das andere hervorrufen.

Prot. So ist es richtiger als vorher, mein Sokrates.

Sokr. Verhält sich dies nun so, dann kommen wir nun wieder auf die früher berührte Lebensart zurück.

Prot. Welche?

Sokr. Die wir als schmerz- und freudlose bezeichneten.

Prot. Sehr richtig bemerkt.

Sokr. Demzufolge wollen wir also drei Lebensweisen aufstellen: erstens die lustvolle, sodann die unlustvolle und ferner die, die keines von beiden ist. Oder wie würdest du dich darüber äußern?

Prot. Nicht anders als so, daß es drei Lebensweisen gibt.

Sokr. Also wäre das Freisein von Schmerz nicht gleichzusetzen mit dem Sichfreuen.

Prot. Wie wäre das denn auch nur möglich?

Sokr. Wenn du also von dem oder jenem hörst, es sei die allergrößte Lust, sein ganzes Leben schmerzlos hinzubringen[71]), was glaubst du wohl, daß ein solcher eigentlich damit behauptet?

Prot. Er scheint mir das Freisein von Schmerz für Lust zu erklären.

Sokr. Von drei beliebigen Dingen nimm also, um recht schöne Namen zu wählen, an, das eine sei Gold, das andere Silber, das dritte keines von beiden.

Prot. Die Annahme gelte.

Sokr. Könnte nun dasjenige von ihnen, das keines von beiden ist, zu einem der beiden anderen werden, also zu Gold oder Silber?

Prot. Wie wäre das möglich?

Sokr. Also auch das mittlere Leben würde weder mit Recht für angenehm oder schmerzhaft gehalten werden, wenn es jemand dafür halten wollte, noch auch mit Recht so genannt werden, wenn es jemand so nennen wollte, wenigstens nach dem lauteren Richterspruch des Verstandes.

Prot. Wie könnte es auch?

Sokr. Aber, lieber Freund, wir hören gleichwohl,
St daß manche dies sagen und meinen.

Prot. Gewiß.

Sokr. Glauben diese nun auch sich zu freuen, wenn sie frei sind von Schmerz?

Prot. So sagen sie wenigstens.

Sokr. Also glauben sie auch sich zu freuen; denn sonst würden sie es doch nicht sagen.

Prot. So scheints.

Sokr. Aber sie befinden sich sicher im Irrtum über das Sichfreuen, wenn anders das Freisein von Schmerz und das Sichfreuen ihrer Natur nach ganz verschieden sind.

Prot. Und als solche haben sie sich tatsächlich herausgestellt.

Sokr. Sollen wir also, wie oben, dreierlei für uns gelten lassen oder nur zweierlei, nämlich daß der Schmerz für die Menschen als Übel, die Befreiung aber von Schmerz, als das wahrhaft Gute, als Lust bezeichnet werde?

27. Prot. Wie können wir jetzt, nach allem Vorhergegangenen, mein Sokrates, überhaupt uns selbst noch danach zu fragen? Das ist mir unverständlich.

Sokr. Ja in der Tat sind dir die Gegner unseres Philebos unverständlich, mein Protarchos.

Prot. Wer sind denn diese?

Sokr. Männer von großem Ruf als Kenner der Natur, die behaupten, es gebe überhaupt keine Lust[72]).

Prot. Wie?

Sokr. Sie behaupten, alles das, was jetzt die Freunde des Philebos als Lust bezeichnen, sei nur ein Loskommen vom Schmerz.

Prot. Rätst du uns also, diesen zu folgen, mein Sokrates, oder wie?

Sokr. Das nicht, wohl aber, sie als eine Art Wahrsager uns dienen zu lassen, die nicht auf Grund kunstmäßiger Übung wahrsagen, sondern zufolge einer gewissen nicht unedlen Freudlosigkeit ihrer Natur, weil sie von

übertriebenem Haß erfüllt sind gegen die Macht der Lust und sie für nichts Gesundes halten, so daß ihnen denn auch gerade das Verführerische derselben nur als Blendwerk, nicht als wirkliche Lust erscheint. Dazu könntest du also diese Leute brauchen, wenn du erst auch noch die sonstigen Züge ihrer Freudlosigkeit in Betracht gezogen hast. Dann aber sollst du erfahren, welche Lüste mir als wahre erscheinen, auf daß wir dann auf Grund beider Schilderungen uns unser Urteil bilden und so über die eigentliche Bedeutung der Lust zur Entscheidung gelangen.

Prot. Recht gesprochen.

Sokr. Wir wollen ihnen also gleichsam als unseren Bundesgenossen nachgehen auf der Spur ihrer Freudlosigkeit. Ich glaube nämlich, sie werden, von irgendeinem höheren Prinzip ausgehend, etwa folgendes sagen[73]: „Wenn wir die Natur irgendeines Begriffes erkennen wollen, z. B. des Harten, werden wir dann besser zum Ziele kommen, wenn wir unsern Blick auf das Härteste, als wenn wir ihn auf das an Härte zuunterst Stehende richten?“ Du mußt also, mein Protarchos, nicht nur mir, sondern auch diesen Freudlosen antworten.

Prot. Gewiß, und meine Antwort an sie lautet: „Auf das, was die betreffende Eigenschaft im höchsten Maße zeigt.“

Sokr. Also wenn wir nun auch den Begriff der Lust seiner wahren Natur nach kennenlernen wollen, dürfen wir unseren Blick nicht auf die schwächsten Lüste richten sondern auf die, die man als die höchsten und stärksten bezeichnet. 45 St.

Prot. Darin wird dir wohl jedermann recht geben.

Sokr. Sind nicht die alltäglichen Lüste, die zugleich die stärksten sind, wie mehrfach schon bemerkt, die körperlichen Lüste?

Prot. Sicherlich.

Sokr. Sind diese nun stärker und treten sie als stärker auf bei solchen, die an Krankheiten leiden, als

bei Gesunden? Dabei gilt es achtsam zu sein, daß wir nicht voreilig antwortend in die Irre geraten.

Prot. Inwiefern?

Sokr. Nun, wer weiß, ob wir nicht vielleicht antworten würden: „Bei Gesunden."

Prot. Wohl möglich.

Sokr. Wie aber? Sind nicht diejenigen Lüste die stärksten, denen sich auch die heftigsten Begierden beigesellen?

Prot. So ist es.

Sokr. Die Fiebernden aber und die an ähnlichen Krankheiten Leidenden, werden sie nicht stärker durch Durst und Frost und alle dergleichen körperliche Leiden geplagt? Und sind sie nicht heftigeren Entbehrungen ausgesetzt und erwächst ihnen nicht auch durch die Füllung stärkere Lust? Oder wollen wir die Wahrheit dessen bestreiten?

Prot. Wie es jetzt dargestellt worden ist, ist alles ganz klar.

Sokr. Wie nun? Würden wir nicht offenbar mit vollem Recht behaupten, daß, wenn einer die stärksten Lüste kennenlernen will, er sich mit seiner Betrachtung nicht an die Gesundheit sondern an die Krankheit wenden muß? Glaube aber ja nicht, ich beabsichtigte von dir zu erfahren, ob die heftig Kranken mehr Freuden haben als die Gesunden; nein, ich frage allein nach der Größe der Lust und bei wem sich in dieser Beziehung in der Regel die Heftigkeit findet. Denn es gilt, so sagen wir, die Natur der Lust zu ergründen und was diejenigen, die behaupten, es gäbe überhaupt keine Lust, unter ihr verstehen.

Prot. Ich glaube dich richtig zu verstehen.

28. Sokr. Du wirst, mein Protarchos, bald Gelegenheit haben, dein Verständnis nicht weniger zu beweisen. Denn du wirst antworten. Nimmst du in einem zügellosen Leben größere Lüste wahr — ich meine nicht etwa zahlreichere sondern solche, die durch Heftigkeit und durch den

höheren Grad hervorragen — als in dem besonnenen Leben? Antworte aber ja recht überlegt.

Prot. Ich habe wohl verstanden, was du meinst, und ich sehe, wie groß der Unterschied zwischen beiden ist. Denn die Besonnenen hält ja schon immer die sprichwörtliche Mahnung „Nimmer zu sehr", der sie folgen, in Schranken. Was aber die Unbesonnenen und Zügellosen betrifft, so macht sie die bis zum Wahnsinn sie fesselnde Lust völlig verrufen.

Sokr. Gut. Und wenn dem so ist, so ist es klar, daß die größten Lüste und ebenso die größten Schmerzen ihren Ursprung nicht in der Tüchtigkeit sondern in einer gewissen Verderbtheit der Seele und des Leibes haben.

Prot. Sicherlich.

Sokr. Wir müssen also einige von ihnen vornehmen, um zu ergründen, welche Beschaffenheit ihnen anhaftet, die uns veranlaßte, sie die größten zu nennen.

Prot. Das müssen wir. 46 St

Sokr. Betrachte also die Lustgefühle bei diesen Krankheiten, welcher Art sie sind.

Prot. Bei welchen?

Sokr. Bei den ekelerregenden Krankheiten. Gegen sie sind die von uns als „freudlose" bezeichneten Menschen von ganz besonderem Haß erfüllt[74]).

Prot. Was sind das für welche?

Sokr. Zum Beispiel die Linderungen der Krätze durch Reiben und Ähnliches, was keines anderen Heilverfahrens bedarf. Denn als was in aller Welt sollen wir, bei den Göttern, diese Empfindung bezeichnen, wenn wir sie an uns verspüren? als Lust oder als Schmerz?

Prot. Es scheint sich dabei doch wohl, Sokrates, um ein gemischtes Übel zu handeln.

Sokr. Nicht eben dem Philebos[75]) zu Gefallen habe ich darauf die Rede gebracht; aber, Protarchos, ohne die genaue Betrachtung dieser und der damit zusammenhängenden Lustgefühle können wir schwerlich zu einer Entscheidung über die vorliegende Frage gelangen.

Prot. Gut also. Wenden wir uns den diesen verwandten Lustgefühlen zu.

Sokr. Du meinst solche, für die gleichfalls die Mischung das charakteristische Merkmal ist?

Prot. Gewiß.

Sokr. Es gibt also Mischungen körperlicher Art in dem Körper für sich, andere seelischer Art in der Seele für sich. Außerdem werden wir seelische und körperliche Schmerzen und Lüste miteinander gemischt antreffen, die im Verein miteinander bald Lüste, bald Schmerzen genannt werden.

Prot. Wieso?

Sokr. Wenn jemand bei Wiederherstellung des naturgemäßen Zustandes oder bei dessen Störung gleichzeitig entgegengesetzte Empfindungen hat, also zum Beispiel an Frost leidet und sich wärmt oder an Hitze leidend sich abkühlt, doch wohl in dem Bestreben das eine zu erlangen und das andere loszuwerden, dann verursacht diese sogenannte „Bittersüßmischung", wenn man von ihr nicht loskommen kann, Unbehaglichkeit und weiterhin wilde Aufregung.

Prot. Was du sagst, entspricht ganz der Wahrheit.

Sokr. Sind nun bei derartigen Mischungen Schmerz und Lust nicht bald im Gleichgewicht, bald das eine von beiden im Übergewicht?

Prot. Sicherlich.

Sokr. Unter die Mischungen nun[76]), in denen der Schmerz die Lust überwiegt, rechne die der obengenannten Krätze und des Kitzelns. Wenn das Brennende und Entzündliche im Innern sitzt, man aber mit Reiben und Kratzen nicht tief genug kommt, sondern nur die äußere Haut zerkratzt, dann bringt man die Entzündung zum Ausbruch, und indem man sie ins Gegenteil des verzweifelten Mißbehagens umwandelt, bereitet man sich zuweilen überschwengliche Lust, dann aber wieder, je nachdem das Übergewicht hier oder dort liegt, das Gegenteil, in-

dem man den inneren Teilen auch den äußeren, mit Lust gemischten Schmerz auferlegt — eine Folge davon, daß man das Verbundene gewaltsam zerteilt oder das Getrennte ineinander mischt und Schmerz- und Lustempfindungen 47 St.
nebeneinander bringt.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Wenn aber nun anderseits in allen diesen Beziehungen die Lust das Übergewicht in der Mischung hat, so regt sich zwar auch der Stachel der mit beigemischten Unlust und verursacht ein leises Unbehagen, allein die in weit größerer Menge eingedrungene Lust hebt die Spannkraft, daß man zuweilen sogar aufspringt, ruft auch raschen Wechsel in Farbe, Gebärde und Atmen hervor und bewirkt so allerlei Verzückung und sinnloses Aufschreien.

Prot. Gewiß.

Sokr. Und es kommt so weit, daß man von sich selbst und anderen (in ähnlicher Lage) sagt, man sterbe fast vor lauter Lust. Und solchen Lüsten jagt man denn unverwandt um so eifriger nach, je zügelloser und unvernünftiger man ist. Ja, man nennt sie die größten und gibt den, der womöglich immer in ihnen lebt, für den glücklichsten aus.

Prot. Deine Schilderung, Sokrates, entspricht ganz dem, wie es die meisten Menschen damit halten.

Sokr. Wenigstens hinsichtlich derjenigen Lüste, Protarchos, die auf ein Zusammenwirken äußerer und innerer Teile des Körpers rein für sich zurückgehen. Die Frage aber hinsichtlich der Seelenzustände, ob sie dem Körper entgegengesetzte Gefühle hervorrufen, nämlich Unlust gegenüber der Lust und Lust gegenüber der Unlust, dergestalt, daß beide miteinander verschmelzen, haben wir insoweit abgehandelt, als wir feststellten, daß, wenn man leer wird, man nach Füllung strebt und in der Hoffnung darauf sich freut, während man gleichzeitig infolge der Leere Unlust empfindet; das aber haben wir noch nicht festgestellt, holen es aber jetzt nach, daß in allen diesen

unzähligen Fällen, wo Seele und Körper miteinander im Streite liegen, Unlust und Lust sich in eins vermischen.

Prot. Deine Darstellung scheint durchaus richtig zu sein.

29. Sokr. Es bleibt uns also nun noch eine Art der Mischung von Unlust und Lust übrig.

Prot. Welche meinst du?

Sokr. Diejenige Mischung, welche, wie wir sagten, häufig in der Seele allein für sich stattfindet.

Prot. Um was für Gefühle handelt es sich dabei?

Sokr. Zorn und Furcht, Sehnsucht und Wehmut, Liebe, Eifersucht und Mißgunst und dergleichen mehr, erkennst du diese alle nicht als Unlustgefühle der Seele rein in Beziehung auf sich selbst an?

Prot. Ja.

Sokr. Werden wir ihnen nicht überschwengliche Lustgefühle beigegeben finden? Oder bedarf es erst der Erinnerung an das bei Homer (Il. 18, 107f.) über den Zorn Gesagte:

Der oft auch den Weiseren pflegt zu erbittern.
St. Der, weit süßer zuerst denn sanfteingleitender Honig,

und an die bei Wehmut und Sehnsucht mit dem Leid gemischte Lust?

Prot. So und nicht anders vollziehen sich diese Vorgänge.

Sokr. Und auch an die Aufführungen von Tragödien erinnerst du dich doch, wo sich bei den Zuschauern Freude mit Tränen mischt?

Prot. Gewiß.

Sokr. Und was unsere Seelenstimmung bei den Komödien anlangt, weißt du nicht, daß auch da eine Mischung von Unlust und Lust stattfindet[77])?

Prot. Das verstehe ich nicht recht.

Sokr. Allerdings ist es nicht leicht, Protarchos, den Seelenvorgang dabei jedesmal richtig aufzufassen.

Prot. Auf mich mich wenigstens trifft deine Bemerkung zu.

Sokr. So laß uns denn um so genauer darauf eingehen, je dunkler die Sache ist, um auch für andere Fälle imstande zu sein die Mischung von Unlust und Lust zu verstehen.

Prot. Laß mich hören.

Sokr. Mit dem eben gebrauchten Ausdruck „Mißgunst" bezeichnest du doch eine gewisse Unlust der Seele. Oder wie?

Prot. Ja.

Sokr. Aber der Neid erweist sich doch als eine gewisse Freude über Mißgeschick, das den Mitmenschen widerfährt?

Prot. Ganz recht.

Sokr. Ein Übel aber ist doch die Unwissenheit und der Zustand, den wir als Albernheit bezeichnen?

Prot. Allerdings.

Sokr. Daraus mache dir nun die Natur des Lächerlichen klar.

Prot. Gib du die Auskunft.

Sokr. Es ist im ganzen genommen eine Verkehrtheit, die ihren Namen von einer gewissen Geistesverfassung hat. Von der gesamten Verkehrtheit ist es derjenige Teil, welcher das Gegenteil bildet zu dem Spruche der delphischen Inschrift.

Prot. Zu dem „Erkenne dich selbst", meinst du doch, Sokrates?

Sokr. Ja. Das Gegenteil aber zu dem Spruche der Inschrift ist doch offenbar dies: „Sich selbst in keiner Weise erkennen."

Prot. Zweifellos.

Sokr. Nun versuche, mein Protarchos, eben dies nach einer Dreiteilung zu gliedern.

Prot. Wie meinst du das? Ich selbst bin dazu nicht imstande.

Sokr. Willst du damit sagen, ich solle diese Teilung vornehmen?

Prot. Gewiß. Und ich sage es nicht nur, sondern bitte dich auch.

Sokr. Es sind notwendigerweise drei Gesichtspunkte, die für das Sichselbstnichtkennen und somit für jeden, der mit dieser Eigenschaft behaftet ist, in Betracht kommen.

Prot. Wieso?

Sokrt. Erstens in Rücksicht auf das Vermögen, nämlich, daß man sich einbildet, reicher zu sein, als man tatsächlich ist.

Prot. Groß ist die Zahl derer, die an diesem Leiden kranken.

Sokr. Größer aber noch die Zahl derer, die sich größer und schöner und überhaupt in allen körperlichen Beziehungen mehr zu sein dünken, als es der Wirklichkeit entspricht.

Prot. Allerdings.

Sokr. Am allergrößten aber, glaube ich, ist die Zahl derer, die in der dritten Beziehung, nämlich in bezug auf die Seele sich in der Irre befinden, indem sie sich für tugendhafter halten als andere, ohne es doch zu sein.

Prot. Ja, ganz gewiß.

Sokr. Ist es aber unter den Tugenden nicht die
st. Weisheit, um welche die große Menge, ganz versessen auf ihren Besitz, voll Streites und lügnerischen Weisheitsdünkels ist?

Prot. Gewiß.

Sokr. Man wird doch wohl mit Recht diese ganze Seelenstimmung als Übel bezeichnen?

Prot. Sicherlich.

Sokr. Hier müssen wir nun, mein Protarchos, noch eine Zweiteilung vornehmen, wenn wir die sonderbare Mischung von Lust und Unlust erkennen wollen, die bei dem scherzhaften Neid in Betracht kommt.

Prot. Wie meinst du es mit dieser Zweiteilung?

Sokr. Alle diejenigen, die sich unvernünftigerweise dieser falschen Meinung über sich selbst hingeben, verfügen, glaube ich, notwendig, wie alle Menschen überhaupt, entweder über Macht und Einfluß, oder es findet das Gegenteil statt.

Prot. Notwendig.

Sokr. Demgemäß also nimm die Teilung vor; und wenn du diejenigen von ihnen, bei denen diese falsche Meinung mit einer die etwaige Rache für angetanen Spott ausschließenden Machtlosigkeit verbunden ist, lächerlich nennst, wirst du mit dieser Bezeichnung das Richtige treffen; und wenn du anderseits diejenigen, die imstande sind sich zu rächen und dazu mächtig genug sind, furchtbar und feindselig nennst[78]), so wirst du dir selbst damit über sie am richtigsten Rechenschaft ablegen. Denn fehlende Selbsterkenntnis bei Mächtigen ist bedrohlich und häßlich; ist sie doch schädlich auch für die Nebenmenschen, sowohl selbst an sich wie auch in ihren Abbildern (auf der Bühne). Ist sie aber machtlos, dann gibt sich uns in ihr die Stellung und die Natur des Lächerlichen kund.

Prot. Wohl richtig. Allein die Mischung von Lust und Unlust dabei ist mir noch nicht klar.

Sokr. Mache dir denn zunächst das Wesen der Mißgunst klar.

Prot. Laß mich nur hören.

Sokr. Gibt es wohl eine ungerechte Unlust und Lust?

Prot. Ohne Zweifel.

Sokr. Die Freude nun über das Unglück der Feinde ist doch weder ungerecht noch tadelnswert?

Prot. Nein.

Sokr. Dagegen angesichts des Unglücks der Freunde, wie es manchmal vorkommt, nicht Schmerz sondern Freude zu empfinden, ist das nicht ungerecht[78a])?

Prot. Wie sollte es nicht?

Sokr. Sagten wir nun nicht, daß die mangelnde Selbstkenntnis für jedermann ein Übel sei?

Prot. Allerdings.

Sokr. Sollen wir nun etwa nicht behaupten, daß der Weisheitsdünkel und Schönheitsdünkel der Freunde und was wir sonst, es auf jene drei Hauptformen verteilend, durchgingen, lächerlich sei, soweit er machtlos ist, hassenswert aber, soweit er machtvoll ist — daß also, wie eben gesagt, solches Verhalten der Freunde, wenn es für die anderen unschädlich ist, lächerlich sei?

Prot. Durchaus müssen wir das behaupten.

Sokr. Räumen wir aber nicht ein, daß es ein Übel sei, als auf mangelnder Selbstkenntnis beruhend?

Prot. Gewiß.

Sokr. Freuen wir uns nun, oder sind wir betrübt, wenn wir darüber lachen?

St. Prot. Offenbar freuen wir uns.

Sokr. Die Lust aber an dem Unglück der Freunde, wird sie nicht unserer Behauptung zufolge durch den Neid bewirkt?

Prot. Notwendig.

Sokr. Wenn wir also über die lächerlichen Seiten unserer Freunde lachen, so mischen wir demnach, wie die Beweisführung zeigt, Lust mit Neid und somit Lust mit Unlust. Denn die Mißgunst ist längst von uns (48 B) als Unlust der Seele anerkannt worden und das Lachen als Lust, beides aber spielt sich im vorliegenden Falle gleichzeitig ab.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Die Untersuchung zeigt uns also jetzt, daß in Klageliedern und Tragödien, nicht nur in denen auf der Bühne, sondern in der gesamten Tragödie und Komödie des Lebens und in zahllosen anderen Fällen Unlust mit Lust zugleich sich mischt.

Prot. Es ist unmöglich, dies in Abrede zu stellen, mag man sich auch noch so sehr für das Gegenteil ins Zeug legen.

30. Sokr. Zorn, Sehnsucht, Wehmut, Furcht, Liebe, Eifersucht und Neid haben wir vorgeführt und was sonst dahin gehört, als Seelenregungen, in denen wir, wie wir behaupteten, die oft genannten Gefühle gemischt antreffen würden. Nicht wahr?

Prot. Ja.

Sokr. Sind wir nun darüber klar, daß hinsichtlich der Wehmut und des Neides und des Zornes dieser Nachweis vollständig durchgeführt ist?

Prot. Wie sollte es uns nicht klar sein?

Sokr. Ist nicht noch viel übrig?

Prot. Allerdings.

Sokr. Weshalb nun habe ich dir wohl vornehmlich an der Komödie die Mischung dargelegt? Nicht deshalb, um dir glaublich zu machen, daß es dann leicht sei, auch bei der Furcht und der Liebe und den anderen Gefühlen die Mischung aufzuzeigen? Glaubst du nun also nicht, daß du das Weitere selbst auch für dich allein erfassen, mir aber längere Weitläufigkeiten erlassen und dich einfach damit zufrieden geben mußt, daß erstens der Körper ohne die Seele, sodann die Seele ohne den Körper und drittens hinwieder beide gemeinsam miteinander in ihren Leidenschaften strotzen von der mit Unlust gemischten Lust? Jetzt also erkläre dich, ob du mich freigibst oder es bis Mitternacht treiben willst. Durch wenige Worte glaube ich von dir meine Freiheit erlangen zu können: ich verspreche dir nämlich, dir morgen über alles dies Rede und Antwort zu stehen (vgl. 67 B). Jetzt aber will ich mich der noch übrigen Aufgabe zuwenden zum Zwecke der Entscheidung, die Philebos fordert.

Prot. Einverstanden, Sokrates; also besprich nun, was noch übrig ist, wie es dir beliebt.

31. Sokr. Nach dem natürlichen Gang der Dinge dürfte nun, nach den gemischten Lüsten, mit einer gewissen inneren Notwendigkeit die Reihe an die ungemischten Lüste kommen. 51 St.

Prot. Sehr richtig.

Sokr. So will ich denn mit verändertem Kurs uns[78b]) diese aufweisen. Denn denen, die behaupten, alle Lüste seien nur ein Aufhören der Unlust, schenke ich nicht den mindesten Glauben; wohl aber dienen sie mir, wie gesagt (44C), als Gewährsmänner dafür, daß es gewisse Scheinlüste gibt, die in Wirklichkeit gar keine Lüste sind, und gewisse andere, die sich der Einbildungskraft als groß und vielfältig darstellen, die aber stets nur auftreten in engster Verbindung mit Unlust und Stillung der größten Schmerzen bei körperlichen und seelischen Leiden.

Prot. Welche aber, mein Sokrates, muß man nun für wahr ansehen, wenn man richtig urteilen will?

Sokr. Diejenigen, die sich beziehen auf die sogenannten schönen Farben und auf die Gestalten und auf die meisten Gerüche und auf die Töne und auf diejenigen Gefühle, denen ein unmerkbares und schmerzloses Bedürfnis zugrunde liegt, während die Befriedigung desselben wahrnehmbar und angenehm ist, frei von Unlust[79]).

Prot. Wie sind nun diese Behauptungen zu verstehen, mein Sokrates?

Sokr. Allerdings ist das, was ich meine, nicht gleich so im Augenblick klar, indes man muß versuchen, es klarzumachen. Unter der Schönheit der Gestalten nämlich will ich hier nicht das verstanden wissen, was sich die große Menge dabei denkt, wie z. B. die von lebenden Wesen oder von Gemälden, sondern ich verstehe darunter ein gewisses Gerades — so fordert es die Untersuchung — und ein Kreisförmiges und auf Grund dessen die durch Rundhobel hergestellten Flächen und Körper, wie auch durch Richtschnur und Winkelmaß, wenn du mich verstehst. Denn diese sind, wie ich behaupte, nicht beziehungsweise schön, wie andere Dinge, sondern immerdar an und für sich schön, und sie führen bestimmte, ihnen eigentümliche Lustgefühle mit sich, die nicht die mindeste Ähnlichkeit mit jenen des Reibens haben, und ferner auch Farben, die dieses Gepräge und demgemäß[80]) auch

ihre Lustgefühle haben. Begreifen wir[81]) das nun? Oder wie?

Prot. Ich gebe mir alle Mühe, mein Sokrates. Gib denn auch du dir Mühe, es noch klarer zu machen.

Sokr. Ich meine denn, daß unter den Stimmen die sanften und hellen, die eine ununterbrochene reine Melodie ertönen lassen, nicht im Verhältnis zu etwas anderem schön seien sondern an und für sich, und daß sich Lustgefühle daran anschließen, die mit ihnen naturgemäß verknüpft sind.

Prot. Ja, auch das trifft zu.

Sokr. Die Welt der Gerüche aber bildet zwar eine weniger göttliche Klasse als diese. Den Umstand aber, daß ihnen nicht notwendig Unlust beigemischt ist, und das Wie und Woran ihres Erscheinens für uns stelle ich als vollkommenes Gegenstück dem Vorigen gegenüber. Das wären denn, wenn du es verstehst, zwei Arten von Lustgefühlen.

Prot. Ich verstehe es.

Sokr. Ihnen wollen wir denn nun noch die aus 52 St
der Erwerbung wissenschaftlicher Kenntnisse entspringenden Lustgefühle beifügen, sofern uns bei diesen kein Hunger nach Lernen und also kein ursprünglicher Schmerz durch Wissenshunger vorzukommen scheint[82]).

Prot. Ja, damit bin ich einverstanden.

Sokr. Wie aber? Wenn denen, die sich mit Wissen gefüllt haben, später manches durch Vergessen verloren geht, erscheint dir das als etwas Schmerzhaftes?

Prot. Nicht seiner eigentlichen Natur nach[83]), wohl aber auf Grund gewisser Überlegungen, wenn nämlich jemand, gewisser Kenntnisse verlustig gegangen, sie nun braucht und über den Verlust sich betrübt.

Sokr. Aber, Liebster, jetzt handelt es sich für uns nur um die natürlichen Vorgänge selbst, nicht um die sich daran knüpfenden Überlegungen.

Prot. Du hast also recht mit deiner Behauptung,

daß uns im Bereiche des Wissens das Vergessen stets ohne Schmerzen vor sich geht.

Sokr. Wir müssen also behaupten, daß diese Lust am Wissen unvermischt ist mit Unlust, und daß sie keineswegs eine Sache der großen Masse sondern nur weniger ist.

Prot. Wie könnten wir das leugnen?

32. Sokr. Nachdem wir also nun die reinen Lüste und die, die man wohl richtig als unreine bezeichnen dürfte, in zutreffender Weise voneinander geschieden haben, wollen wir logischerweise den heftigen Lüsten den Charakter der Maßlosigkeit, den anderen den gegenteiligen des Maßvollen beilegen. Und den ersteren wollen wir im Hinblick auf jenes grenzenlose Geschlecht, das im Wechsel des Mehr und Weniger Körper und Seele durchwogt, den Charakter des Starken und Heftigen beilegen, magst du nun annehmen, daß die Lüste sich oft oder daß sie selten sich zu entsprechender Höhe steigern, die anderen Lustarten aber zu den maßvollen rechnen[84]).

Prot. Und du tust vollständig recht daran.

Sokr. Außerdem ist auch noch folgendes an ihnen in Betracht zu ziehen.

Prot. Was?

Sokr. Was muß man denn als der Wahrheit zur Seite stehend bezeichnen? Das Reine und Lautere und Maßvolle[85]) oder das Heftige und Viele und Große?

Prot. Was willst du denn, Sokrates, mit dieser Frage?

Sokr. Ich möchte, mein Protarchos, nichts übergehen an der Lust und der Einsicht, bei der Untersuchung darüber, ob jedes von beiden zum Teil rein ist, zum Teil auch wieder nicht rein, damit beide rein in die Prüfung eintreten und so mir und dir und allen Anwesenden die Entscheidung leichter machen.

Prot. Sehr richtig.

Sokr. Wohlan denn! Wir wollen für die Beurteilung aller als rein bezeichneten Gattungen folgenden Weg ein-

schlagen: laß uns zuerst eine derselben auswählen und betrachten. 53 S

Prot. Welche also wollen wir wählen?

Sokr. Die Gattung des Weißen wollen wir zuerst betrachten, wenn dir's recht ist.

Prot. Durchaus.

Sokr. Wie nun zeigt sich uns die Reinheit des Weißen und worin besteht sie? Kommt es dabei auf das möglichst Groß und Viel an, oder vielmehr darauf, daß es am ungemischtesten ist dergestalt, daß kein Teil irgendeiner anderen Farbe beigemischt ist?

Prot. Offenbar darauf, daß es möglichst lauter ist.

Sokr. Richtig. Werden wir also nicht dieses, mein Protarchos, als das wahrste und also auch als das schönste Weiß unter allen anerkennen, nicht aber das meiste und größte?

Prot. Zweifellos.

Sokr. Wenn wir also behaupten, daß ein winziges bißchen reines Weiß sich als weißer und schöner und wahrer erweise als eine große Menge gemischtes Weiß, werden wir sicherlich richtig urteilen.

Prot. Durchaus richtig.

Sokr. Wie nun? Wir werden doch wohl nicht vieler solcher Beispiele bedürfen zur Beurteilung der Lust, sondern dies eine Beispiel beweist uns zur Genüge, daß überhaupt jede Lust, wenn sie rein ist von Unlust, mag sie noch so klein und gering sein, lustvoller und wahrer und schöner ist als große und viele.

Prot. Ganz gewiß, und das eine Beispiel genügt vollauf.

Sokr. Wie aber steht es nun mit dem Folgenden? Haben wir nicht von der Lust behaupten hören, es gäbe wohl immer ein Werden der Lust, niemals aber ein Sein derselben? Es sind Männer von Geist und Witz, die uns diese Ansicht glaublich zu machen suchen, und wir müssen ihnen Dank wissen[86]).

Prot. Wie also?

Sokr. Eben das werde ich dir klarzumachen suchen, indem ich meine Fragen an dich richte, mein lieber Protarchos.

Prot. Sprich und frage nur.

33. Sokr. Es sei also unterschieden zwischen zweierlei, nämlich dem, was an und für sich ist, und dem, was immer einem anderen zustrebt.

Prot. Wie meinst du das mit den beiden und was verstehst du darunter?

Sokr. Das eine ist immer hoch erhaben, das andere hinter jenem zurückstehend.

Prot. Erkläre es noch deutlicher.

Sokr. Wir haben doch wohl schon schöne und tüchtige geliebte Knaben gesehen und zugleich auch mannhafte Liebhaber derselben[87])?

Prot. Gewiß.

Sokr. Suche nun eine dieser Zweiheit entsprechende andere Zweiheit, die sich auf die Gesamtheit des Seienden bezieht.

Prot. Zum drittenmal muß ich sagen[88]): erkläre dich deutlicher, Sokrates, über das, was du meinst.

Sokr. Es ist gar nichts so Verwickeltes, mein Protarchos; aber der Wortlaut treibt mit uns sein neckendes Spiel. Er besagt aber, daß das eine von dem Seienden immer um eines anderen willen ist, das andere aber dasjenige ist, wegen dessen dasjenige geschieht, das um etwas willen geschieht.

Prot. Deine mehrfachen Erklärungen haben mir die Sache kaum deutlich gemacht.

Sokr. Vielleicht aber, mein Sohn, werden wir[89]) bei
t. fortschreitender Erörterung es besser begreifen.

Prot. Warum auch nicht?

Sokr. Laß uns also folgende andere Zweiheit vornehmen.

Prot. Welche?

Sokr. Das Werden von allem sei das eine, das Sein das andere Eins.

Prot. Diese zwei nehme ich von dir an, Sein und Werden.

Sokr. Recht so. Welches von beiden nun ist um des anderen willen, das Werden um des Seins willen oder das Sein um des Werdens willen[89a])?

Prot. Ob das, was Sein genannt wird, das, was es ist, um des Werdens willen ist, willst du von mir wissen?

Sokr. Offenbar.

Prot. Bei den Göttern, richtest du wirklich an mich eine Frage wie diese: „Sage mir, mein Protarchos, ob du meinst, daß der Schiffbau mehr um der Schiffe willen da sei als die Schiffe um des Schiffbaues willen und was sonst dem ähnlich ist“?

Sokr. Genau dies ist es, was ich meine, Protarchos.

Prot. Warum nun hast du dir nicht selbst die Antwort darauf gegeben, Sokrates?

Sokr. Das hätte ich gewiß tun können. Aber du sollst an der Erörterung auch deinen Anteil haben.

Prot. Gut denn.

Sokr. Ich behaupte also, daß Heilmittel und alle Werkzeuge und alles Stoffliche[89b]) des Werdens wegen an alles herangebracht werden und daß alles Werden immer, das eine dieses, das andere jenes Seins wegen vor sich gehe und daß das gesamte Werden um des gesamten Seins willen vor sich gehe.

Prot. Ganz ersichtlich.

Sokr. Die Lust also, wenn sie ein Werden ist, müßte doch notwendig um eines Seins willen werden.

Prot. Sicherlich.

Sokr. Dasjenige aber, um deswillen das um eines anderen willen Werdende immer wird, steht doch wohl auf seiten des Guten; dasjenige aber, das um eines anderen willen wird, müssen wir anderswohin stellen.

Prot. Zweifellos.

Sokr. Also, wenn die Lust ein Werden ist, werden wir ihr dann nicht von Rechts wegen einen anderen Platz anweisen als den an der Seite des Guten?

Prot. Ganz gewiß.

Sokr. Wir müssen also, wie ich gleich bei Beginn der Erörterung sagte (53C), dem, der nachwies, daß es hinsichtlich der Lust wohl ein Werden, aber durchaus kein Sein derselben gebe, Dank wissen. Denn es ist klar, daß dieser nur ein verächtliches Lachen hat gegen diejenigen, die behaupten, die Lust sei ein Gut.

Prot. Sicherlich.

Sokr. Und eben dieser wird auch diejenigen mit einem verächtlichen Lachen abtun, die sich in dem Wechsel des Werdens befriedigt fühlen.

Prot. Wie meinst du das und was für Leute schweben dir dabei vor?

Sokr. Alle diejenigen, die bei Stillung des Hungers oder Durstes oder in ähnlichen Fällen, wo durch ein Werden die Stillung bewirkt wird, an dem Werden ihre Freude haben, da in diesem die Lust beschlossen liege, und behaupten, sie wollten überhaupt vom Leben nichts wissen, wenn sie nicht Durst und Hunger hätten und alles mögliche andere an sich erführen, was mit solchen t. Zuständen zusammenhängt.

Prot. So scheint es wenigstens.

Sokr. Dem Werden nun stellen wir alle doch als sein Gegenteil das Vergehen gegenüber.

Prot. Notwendig.

Sokr. Das Vergehen also und Werden wählt derjenige, der dieses Leben wählt, nicht aber jenes dritte Leben, nämlich dasjenige, in dem es weder Freude noch Leid gab, wohl aber die denkbar lauterste Einsicht.

Prot. Ein vielfacher Widersinn, Sokrates, kommt dabei heraus, wenn man uns die Lust als gut darstellt.

Sokr. Ein vielfacher, wie sich auch noch in folgender Beziehung zeigen soll.

Prot. In welcher?

Sokr. Ist es nicht widersinnig, daß nichts gut und schön sein soll, weder an Körpern noch in vielen anderen Dingen, sondern daß sich das Gute allein in der Seele

finden soll und daß es da nun allein die Lust sein soll, während Besonnenheit, Vernunft und die sonstigen Vorzüge der Seele es nicht sein sollen? Und zudem soll man auch noch den, der sich nicht freut, sondern Schmerz empfindet, mag er gleich der allertrefflichste Mensch sein, unweigerlich einen schlechten Menschen nennen, wenn er Schmerz empfindet, anderseits wieder von dem, der sich freut, sagen, er sei, je lebhafter er sich freut, wenn er sich freut, um so tugendhafter?

Prot. Alles das, mein Sokrates, ist so widersinnig wie möglich.

34. Sokr. Wir wollen aber nicht in den Fehler verfallen, daß wir zwar auf die allseitige Erforschung der Lust alle erdenkliche Mühe verwenden, dagegen mit der Vernunft und der Einsicht gleichsam geflissentlich schonend zu verfahren scheinen. Vielmehr wollen wir diese letzteren mit gewissenhafter Genauigkeit auf etwa schadhafte Stellen an ihnen vollständig untersuchen, damit[90]) wir ihre reinsten Arten genau erkennen und so die wahrsten Teile dieser sowohl wie der Lust zur gemeinsamen Prüfung heranziehen.

Prot. Recht so.

Sokr. Nun gilt uns doch, glaube ich, der eine Teil des Wissensgebietes als zur Technik, der andere als zum Unterricht und zur Erziehung gehörig.

Prot. So ist es.

Sokr. Für die technischen Fächer wollen wir zunächst untersuchen, ob ein Teil derselben mehr, ein anderer weniger mit der Wissenschaft zusammenhängt und ob man die ersteren für die reinsten, die anderen für minder rein halten muß[91]).

Prot. Das müssen wir.

Sokr. Wir müssen also die gebietenden Wissensfächer abgetrennt von den einzelnen Künsten für sich nehmen.

Prot. Welche und wie?

Sokr. Wenn man z. B. die Arithmetik und die Meß-

und Gewichtskunde loslöst von allen Künsten, so dürfte von einer jeden sozusagen nur ein schäbiger Rest übrigbleiben.

Prot. Ein schäbiger.

Sokr. Denn nach vollzogener Trennung bleibt nur noch ein Mutmaßen übrig und eine Übung der Sinne durch Erfahrung und Praxis, indem man sich eine gewisse Treff-
St. sicherheit aneignet, die durch Übung und Fleiß eine Art Meisterschaft erzeugt und darum von vielen als Kunst bezeichnet wird.

Prot. Das sind ganz unwidersprechliche Behauptungen.

Sokr. So ist denn zunächst die Musik voll davon, indem sie die Harmonie nicht durch sichere Abmessung, sondern durch bloße Übung im Treffen erzeugt und abgesehen von der Kunst des Flötenspiels[92]) das Maß jeder schwingenden Saite durch glücklichen Griff zu erhaschen sucht, so daß ihr reichlich viel Unsicherheit und nur wenig Sicherheit beiwohnt.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Ebenso, werden wir finden, steht es auch mit der Heilkunst, dem Ackerbau, der Steuermannskunst und der Feldherrnkunst.

Prot. Gewiß.

Sokr. Was aber die Baukunst betrifft, die sich vor allem der Maße und Werkzeuge bedient, so erheben, glaube ich, diese Hilfsmittel, die ihr einen hohen Grad von Genauigkeit verleihen, sie zu einer höheren Stufe der Kunst, als es bei den meisten Wissensfächern der Fall ist.

Prot. Worauf bezieht sich das?

Sokr. Auf die Schiffbaukunst und den Häuserbau und viele andere Gebiete der Zimmermannskunst. Denn sie bedient sich des Richtmaßes, glaube ich, des Rundhobels, des Lotes, der Richtschnur und einer Art künstlicher Schraube.

Prot. Damit hast du vollkommen recht, Sokrates.

Sokr. Laß uns also zwei Klassen der genannten Künste unterscheiden: erstens diejenigen, welche, der Musik sich anschließend, in ihren Leistungen geringere Genauigkeit aufweisen, und zweitens die, welche es genauer nehmen infolge ihrer Verwandtschaft mit der Baukunst.

Prot. Dem sei so.

Sokr. Von allen diesen die genauesten sind diejenigen, die wir vorhin als die ersten nannten.

Prot. Du meinst die Arithmetik und alle die Künste, die du als mit ihr im Bunde stehend bezeichnetest.

Sokr. Aber, mein Protarchos, müssen wir nicht auch diese wieder in zwei Klassen teilen? Oder wie?

Prot. Was für welche meinst du?

Sokr. Muß man nicht bei der Arithmetik scheiden zwischen der der großen Masse und der der wissenschaftlichen Köpfe?

Prot. Worauf wohl gründet sich der Unterschied zwischen beiden?

Sokr. Es handelt sich um keinen geringen Unterschied, mein Protarchos. Denn von denen, die es mit der Zahl zu tun haben, rechnen die einen mit ungleichen Einheiten, z. B. mit zwei Lagern, zwei Rindern, zwei kleinsten oder auch allergrößten Dingen. Die anderen aber wollen davon nichts wissen, sondern wollen nur dem folgen, der eine andere Einheit annimmt, völlig verschieden von derjenigen Einheit, die sich jedesmal auf eines der unzähligen Einzeldinge bezieht[92a]).

Prot. Ja, sehr treffend bemerkst du, daß kein geringer Unterschied unter denen besteht, die es mit den Zahlen zu tun haben, so daß es mit dieser Zweiteilung seine Richtigkeit hat.

Sokr. Wie aber? Was nun die Rechenkunst und die Meßkunst in der Baukunst und im Handel anlangt im Vergleich zu der wissenschaftlichen Geometrie und den wissenschaftlichen Rechnungen —, muß man da jede 57 St
von beiden als eine oder als zweie setzen?

Prot. Auf Grund des Bisherigen möchte ich meine Stimme dahin abgeben, daß jede von beiden zwei seien.

Sokr. Recht so. Merkst du aber, weshalb wir dies so deutlich gemacht haben?

Prot. Vielleicht. Aber ich möchte, daß du selbst den fraglichen Punkt aufklärst.

Sokr. Nun gut: es scheint mir diese Erörterung einen Zielpunkt[92b]), entsprechend dem bei den Lüsten, aufgestellt zu haben, indem sie untersucht, ob es auch bei den Wissensfächern einen Unterschied hinsichtlich der Reinheit gibt wie bei den Lüsten.

Prot. Ja, es ist ganz klar, daß dies der Zweck war, den sie verfolgte.

35. Sokr. Wie nun? Gelangte sie nicht in dem Bisherigen zu dem Ergebnis, daß eine Kunst in diesem, die andere in jenem Gebiete die führende sei und daß die eine schwer, die andere unschwer sei?

Prot. Gewiß.

Sokr. Benannte sie aber nicht hierbei manche Kunst erst mit einem einheitlichen Namen, indem sie es wahrscheinlich machte, daß es eine einzige sei, um dann doch wieder, als wären es zwei, die Frage aufzuwerfen, ob die Sicherheit und Reinheit der Erkenntnis in den betreffenden Gebieten schärfer sei bei den philosophischen als bei den nicht philosophischen Köpfen?

Prot. Diese Frage wirft sie allerdings auf.

Sokr. Welche Antwort also, Protarchos, sollen wir ihr geben?

Prot. Wir sind, Sokrates, zu der Einsicht durchgedrungen, daß ein erstaunlich großer Unterschied hinsichtlich der Sicherheit der Erkenntnis in den einzelnen Wissensfächern besteht.

Sokr. Wird uns also die Antwort nun nicht leichter werden?

Prot. Sicherlich. Und so mag denn nun festgestellt sein, daß zwar die genannten Künste sich von den anderen

abheben, daß aber über diese selbst sich wieder diejenigen, mit denen es der Forschungstrieb der wahrhaft Philosophierenden zu tun hat, unendlich hoch an Genauigkeit und Wahrheit in bezug auf Maß und Zahl erheben.

Sokr. Es gelte denn diese deine Ansicht, und ihr vertrauend wollen wir nun zuversichtlich den Helden der vertrackten Streitreden[93]) antworten —

Prot. Und was denn?

Sokr. Daß es zwei arithmetische Künste und zwei Meßkünste und im Anschluß an diese noch gar viele andere gibt, die diese Zweiheit aufweisen, während sie einen gemeinsamen Namen führen.

Prot. Laß uns also mit Gottes Segen denen, die du Helden nennst, diese Antwort geben, Sokrates.

Sokr. Diesen Wissensfächern also sprechen wir die größte Genauigkeit zu?

Prot. Gewiß.

Sokr. Aber, Protarchos, die Kunst der Dialektik dürfte wohl schwerlich mit uns einverstanden sein, wenn wir einer andern vor ihr den Vorzug geben.

Prot. Was hat man nun aber unter dieser zu verstehen? 58 S

Sokr. Offenbar diejenige, welche über alle die bisher genannten richtig Bescheid weiß. Denn ich glaube, alle, denen auch nur ein Körnlein vernünftiger Einsicht beiwohnt, sind darin einig, daß die das Seiende und das Absolute und das immer sich durchaus Gleichbleibende betreffende Einsicht weitaus die wahrste sei. Du aber, Protarchos, wie denkst du darüber? Wie würdest du die Frage entscheiden?

Prot. Ich hörte, Sokrates, seinerzeit den Gorgias[94]) immer wieder versichern, daß die Kunst der Überredung alle anderen Künste hoch überrage. Denn sie mache sich alles dienstbar, und zwar nicht mit Gewalt, sondern durch freie Bestimmung, kurz sie sei weitaus die trefflichste aller Künste. Jetzt aber möchte ich weder gegen dich noch gegen jenen Widerspruch erheben.

Sokr. Die Waffen erheben wolltest du wohl sagen, wurdest aber schüchtern und ließt sie fahren.

Prot. Mag dem so sein, wie dir scheint.

Sokr. Bin nun etwa ich schuld an deiner mangelhaften Auffassung?

Prot. Was meinst du damit?

Sokr. Nicht danach, mein lieber Protarchos, forschte ich, welche Kunst und welches Wissen das größte, beste und für die Menschen nützlichste wäre und aus diesem Grunde über alle hervorrage, sondern welche das Sichere und Genaue und Wahrste betrachte, mag sie auch gering sein und geringen Nutzen bringen. Das ist es, was wir jetzt suchen. Aber laß dich belehren. Denn mit dem Gorgias wirst du es nicht verderben, wenn du zugibst, daß seiner Kunst rücksichtlich des Nutzens für die Menschen der Vorzug zukommt, dabei aber doch auch meiner Auffassung beitrittst, wie ich sie in betreff der weißen Farbe seinerzeit (53 A) entwickelte, nämlich daß, wenn sie auch nur gering, dabei aber rein sei, sie sich über das Massenhafte, aber anders Beschaffene eben durch den Vorzug größter Wahrheit erhebe. Und so laß uns denn jetzt nach unseren eingehenden Erwägungen und genauen Bestimmungen nicht auf irgendwelchen Nutzen des Wissens oder irgendwelchen daraus erwachsenden Ruhm blicken, sondern, wenn es ein natürliches Seelenvermögen in uns gibt, das uns treibt das Gute zu lieben und seinetwegen alles zu tun, so laß uns dieses Vermögen genau durchforschen und erwägen[95]), ob wir von ihm mit größter Wahrscheinlichkeit sagen können, daß es im Besitz der reinen Vernunft und Einsicht ist, oder ob wir ein anderes, höheres aufsuchen müssen.

Prot. Nun, ich erwäge es, und man wird wohl schwerlich zugeben können, daß eine andere Wissenschaft oder Kunst in engerem Verhältnis zu der Wahrheit steht als diese.

Sokr. Sprichst du diese Behauptung aus im Hinblick darauf, daß die meisten Künste und alle, die sich mit

ihnen abgeben, zunächst sich auf bloße Meinungen stützen 59 St
und im Bereiche der Meinungen eifrig forschen? Und wenn einer meint, über die Natur zu forschen, so forscht er sein Leben lang nach dem, was sich auf diesen unseren Weltbau bezieht, wie er geworden ist und wie es mit seinem Leiden und Tun sich verhält[96]). Würden wir das sagen? Oder wie?

Prot. Ja.

Sokr. Also nicht auf das immer Seiende, sondern auf das Werdende und das, was werden wird und geworden ist, bezieht sich die Forscherarbeit, die ein solcher auf sich genommen hat.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Dürfen wir nun wohl behaupten, daß nach dem strengsten Begriffe der Wahrheit dasjenige irgendwelche Sicherheit der Erkenntnis zuläßt, das niemals ein sich gleichbleibendes Verhalten gehabt hat noch haben wird noch gegenwärtig hat?

Prot. Unmöglich.

Sokr. Wie könnte also hinsichtlich dessen, was niemals auch nur die geringste Sicherheit besitzt, sich uns jemals etwas Sicheres, und wäre es auch nur das geringste, feststellen lassen?

Prot. Ich glaube, auf keine Weise.

Sokr. Also gibt es hinsichtlich desselben weder vernünftige Einsicht noch irgendwelches Wissen, das auf volle Wahrheit Anspruch machen kann.

Prot. Nein, das scheint unmöglich.

36. Sokr. Also von dir und mir und dem Gorgias und Philebos laß uns völlig absehen, dagegen auf Grund der sicheren Beweisführung folgende feierliche Erklärung abgeben.

Prot. Welche?

Sokr. Daß das Sichere, Reine, Wahre, kurz das durch und durch Lautere, wie wir es nannten, sich entweder auf jenes, das immer ohne jeden Zusatz von etwas anderem sich selbst unverbrüchlich Gleichbleibende, be-

zieht, oder auf das, was durch das Band der Liebe[97]) mit jenem am nächsten verwandt ist. Alles andere aber kommt, wie wir sagen müssen, an Rang erst hinter und nach ihm.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Von den für dergleichen vorhandenen Namen muß man aber doch wohl, wenn man nicht ungerecht sein will, die schönsten dem Schönen beilegen?

Prot. Das gehört sich wohl.

Sokr. Sind nun nicht Vernunft und Einsicht diejenigen Namen, die man am höchsten stellt?

Prot. Ja.

Sokr. Diese Namen also werden auf die mit dem wahrhaft Seienden sich beschäftigenden Gedankengänge in ihrer schärfsten Bedeutung richtig und wahrheitsgemäß angewandt.

Prot. Sicherlich.

Sokr. Und tatsächlich waren es keine anderen als diese Namen, die ich damals für die Entscheidung darbot.

Prot. Gewiß, Sokrates.

Sokr. Gut. Wer nun also zu uns, etwa wie zu Werkmeistern, sagte, das Material, aus dem und an dem man das Werk herstellen müsse, stehe nun hinsichtlich der Einsicht und Lust zur Verfügung, würde keinen unpassenden Vergleich machen.

Prot. Sicherlich nicht.

Sokr. Müssen wir uns nun nicht demnächst an die Mischung machen?

Prot. Gewiß.

Sokr. Aber erst dürfte es sich noch empfehlen, folgendes vorauszuschicken und es uns wieder in Erinnerung zu bringen.

Prot. Was?

Sokr. Unsere früheren Sätze. Das Sprichwort nämlich scheint mir recht zu haben, man müsse zwei- und
st. dreimal das Gute in der Rede wiederholen.

Prot. Gewiß.

Sokr. Also wohlan denn, beim Zeus! Ich glaube, jene früheren Sätze lauteten etwa so.

Prot. Wie?

Sokr. Philebos behauptet, die Lust sei das wahre Ziel für alle lebenden Wesen und alle müßten ihr nachjagen, und eben dies sei auch das wahre Gut für alle insgesamt, und diese zwei Namen, gut und lustvoll, seien in zutreffender Weise einer Sache und natürlichen Einheit beigelegt worden. Sokrates aber behauptet erstens, sie seien nicht eines, sondern zwei wie auch ihre Namen, und das Gute und die Lust seien ihrer Natur nach verschieden, in höherem Grade aber sei die Einsicht des Guten teilhaftig als die Lust. Sind das nicht und waren das nicht unsere damaligen Sätze, Protarchos?

Prot. Genau so.

Sokr. Und sollten wir nicht auch über das Folgende wie damals so jetzt einverstanden sein?

Prot. Über was?

Sokr. Daß die Natur des Guten sich durch folgendes von allem anderen unterscheidet.

Prot. Wodurch?

Sokr. Dadurch, daß ein Geschöpf, dem dieses immerdar in vollstem Maße beiwohnt, nicht noch irgend etwas anderes bedürfe, sondern sein vollstes Genügen habe.

Prot. So ist es.

Sokr. Machten wir nun nicht annahmsweise den Versuch, jedes von beiden für sich getrennt dem Einzelleben zuzuweisen, die Lust ohne jede Mischung mit der Einsicht, und ebenso die Einsicht ohne jeden, auch nur den geringsten Beisatz von Lust?

Prot. So war es.

Sokr. Schien uns nun damals eines von beiden genügend für irgend jemand zu sein?

Prot. Wie wäre das möglich gewesen?

37. Sokr. Sollten wir aber damals etwas versehen haben, so mag jetzt jeder, der Lust dazu hat, die Sache wieder aufnehmen und richtiger darstellen, indem er Ge-

dächtnis, Einsicht, Wissen und wahre Meinung zu einer Gattung zusammenfaßt und prüft, ob jemand ohne diese mit dem Besitz oder der Erlangung von irgend etwas, geschweige denn der Lust, und wäre es die größte und stärkste, einverstanden sein würde, wenn er weder von seiner Freude eine wahre Meinung hätte noch überhaupt erkennen könnte, was denn eigentlich mit ihm vorgehe, und auch keine Erinnerung, nicht einmal für einen Moment, an seinen Zustand hätte. Und eben das soll er auch von der Einsicht sagen, ob nämlich jemand den Besitz der bloßen Einsicht ohne jede, auch die kleinste Lust dem der mit Lust verbundenen Einsicht vorziehen würde oder den Besitz sämtlicher Lüste ohne Einsicht dem der Lüste in Verbindung mit einer gewissen Einsicht.

Prot. Unmöglich, mein Sokrates. Doch wozu bedarf
St. es dazu noch vieler Fragen?

Sokr. Keines von beiden also dürfte wohl das Vollkommene und für alle Wünschenswerte und schlechterdings Gute sein?

Prot. Unmöglich.

Sokr. Wir müssen also das Gute entweder in voller Genauigkeit oder doch in einem gewissen Abriß auffassen, um, wie gesagt, zu ersehen, wem wir den zweiten Preis zuerkennen müssen.

Prot. Sehr richtig gesprochen.

Sokr. Haben wir denn nicht eine Art Weg nach dem Guten hin aufgefunden?

Prot. Welchen?

Sokr. Nimm an, es suche jemand irgendeinen Menschen und erkunde zunächst richtig das Haus, wo er wohnt; dann wäre das für ihn doch schon ein erheblicher Gewinn in bezug auf Auffindung des Gesuchten.

Prot. Gewiß.

Sokr. Und so wies uns auch der Gang der Untersuchung, wie gleich zu Anfang, an, nicht in dem ungemischten Leben das Gute zu suchen, sondern in dem gemischten.

Prot. Gewiß.

Sokr. Es ist also doch wohl mehr Hoffnung, daß das Gesuchte in dem gut als in dem schlecht Gemischten sich finde?

Prot. Durchaus.

Sokr. Zu den Göttern flehend wollen wir also die Mischung vornehmen, mag nun dem Dionysos oder Hephästos oder wem sonst unter den Göttern das Ehrenamt der Mischung zugefallen sein[98]).

Prot. Gut denn.

Sokr. Und in der Tat stehen uns, als wären wir Weinschenken, zwei Quellen zur Verfügung: einem Honigquell dürfte man wohl am besten den der Lust vergleichen, während der der Einsicht, ernüchternd und weinfrei, einer Quelle harten und gesunden Wassers gleicht. Sie müssen wir bestrebt sein so gut als möglich zu mischen.

Prot. Das müssen wir.

Sokr. Doch zuvor noch sage: würden wir wohl die richtige Mischung treffen, wenn wir die ganze Lust mit der ganzen Einsicht mischen?

Prot. Vielleicht.

Sokr. Aber das hat seine Bedenken. Darüber aber, wie wir die Mischung gefahrlos vollziehen, glaube ich dir eine Meinung mitteilen zu können.

Prot. Sage, welche.

Sokr. Hatte uns nicht, wie wir glauben, in Wahrheit eine Lust mehr Sein als die andere[99]) und war nicht auch eine Kunst genauer als die andere?

Prot. Zweifellos.

Sokr. Und so auch ein Wissen verschieden vom anderen, indem das eine den Blick gerichtet hielt auf das Werdende und Vergehende, das andere auf das, was weder wird noch vergeht, sondern sich immer unverbrüchlich gleich bleibt. Dieses letztere haben wir, auf das Wahre hinblickend, für wahrer gehalten als jenes.

Prot. Ganz recht.

Sokr. Wenn wir also zuerst die wahrsten Stücke beider mischen und prüfen, reichen diese dann wohl, miteinander gemischt, aus, das wünschenswerteste Leben herzustellen und es uns zu gewähren, oder bedürfen wir
St. dann noch etwas von dem anders Beschaffenen?

Prot. Mir scheint das bezeichnete Verfahren das richtige zu sein.

38. Sokr. Stellen wir uns also einen Mann vor, der in das Wesen der Gerechtigkeit Einsicht hat und vernunftgemäß Rechenschaft darüber zu geben weiß und auch über alles andere Seiende ebenso nachdenkt.

Prot. So sei es.

Sokr. Wird nun dieser wohl genügendes Wissen besitzen, wenn er Rechenschaft abzulegen weiß über Kreis und Kugel an sich, also die göttlichen, während er unsere menschliche Kugel und unsere menschlichen Kreise nicht kennt, und beim Häuserbau sich jener göttlichen Kreise und ebenso auch der anderen Richtmaße bedient?

Prot. Das wäre ja doch ein lächerliches Verhalten unserseits, wenn wir uns ganz auf das göttliche Wissen beschränkten.

Sokr. Wie meinst du es? Etwa so, daß wir auch die nicht sichere und nicht reine Kunst des unwahren Richtmaßes und Kreises mit hinzunehmen und beimischen?

Prot. Ja, das ist ganz unvermeidlich, wenn wir auch nur den Weg nach Hause gegebenenfalls finden wollen.

Sokr. Auch die Musik, die wir vorhin (56A) als ganz abhängig von dem Trefferglück und der Nachahmung bezeichneten, die also der Reinheit entbehrt.

Prot. Mir scheint es notwendig, wenn anders unser Leben den Namen des Lebens überhaupt verdienen soll[100]).

Sokr. Willst du also, daß ich wie ein Türhüter, der, von der Menge bestürmt und bedrängt, endlich besiegt die Türen öffnet, sämtliche Wissensfächer hereinströmen lasse, so daß sich das mangelhafte Wissen mit dem reinen mischt?

Prot. Ich wüßte nicht, mein Sokrates, was es einem

schaden sollte, wenn man, im Besitze der obersten Wissensfächer, auch aller anderen teilhaftig wird.

Sokr. Soll ich also alle insgesamt einströmen lassen in den Sammelplatz des hochpoetischen homerischen Mischbeckens[101])?

Prot. Gewiß.

39. Sokr. Sie sind zugelassen. Und wir müssen uns nun wieder dem Quell der Lüste zuwenden. Denn als wir beabsichtigten, zuerst vor allem die wahren Bestandteile selbst zu mischen, gelang es uns nicht, sondern weil wir alles Wissen hochhalten, ließen wir sämtliche Wissensfächer noch vor den Lüsten zu.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Es ist also nun Zeit, uns auch über die Lüste schlüssig zu machen, ob wir auch diese alle insgesamt loslassen oder von ihnen zunächst die zulassen müssen, welche wahr sind.

Prot. Um sicher zu gehen, ist es doch sehr wichtig, zunächst nur die wahren zuzulassen.

Sokr. Sie seien also zugelassen. Wie aber nun weiter? Wenn einige unter ihnen unentbehrlich sind, wie es auf jener Seite der Fall war, müssen wir dann diese nicht auch beimischen?

Prot. Gewiß. Soweit sie wenigstens unentbehrlich sind[102]). 63 St

Sokr. Wenn wir aber, wie es sich als unschädlich und nützlich erwies alle Künste sein Leben lang zu kennen, jetzt das Nämliche auch von den Lüsten behaupten, sofern nämlich es nützlich und unschädlich für uns alle sein sollte, sich aller Lüste zu erfreuen, so müssen wir alle beimischen.

Prot. Wie also sollen wir uns darüber äußern? Und wie sollen wir es damit halten?

Sokr. Nicht uns, Protarchos, müssen wir fragen, sondern die Lüste und die Einsichten selbst, indem wir sie folgendermaßen über ihr gegenseitiges Verhältnis ausforschen.

Prot. Wie?

Sokr. „Ihr Lieben, mag man euch nun Lüste nennen oder wie sonst, würdet ihr nicht lieber wünschen im Bunde mit aller Einsicht, als ohne Einsicht euer Dasein zu führen?“ Darauf, glaube ich, würden sie notwendig folgendes antworten.

Prot. Was?

Sokr. „Wie schon vorher erklärt wurde, ist es weder irgend möglich noch auch nützlich, daß es neben einer völlig reinen Gattung keine andere gebe; aber, alles gehörig in Anschlag gebracht, ist von allen uns innewohnenden Gattungen, wie wir glauben, die beste diejenige, die sowohl alles andere wie auch eine jede von uns (Lüsten) so vollkommen wie möglich erkennt“[103]).

Prot. „Und trefflich habt ihr das gesagt,“ werden wir antworten.

Sokr. Gut. Demnächst müssen wir nun auch die Einsicht und die Vernunft fragen: „Bedürft ihr irgendwie der Lüste bei der Mischung?“ So würden wir die Vernunft und die Einsicht fragen; worauf sie vielleicht antworten würden: „Was haben wir mit den Lüsten zu schaffen?“

Prot. Wohl möglich.

Sokr. Unsere Antwort aber hierauf wird dann lauten: „Habt ihr es nötig, daß außer jenen wahren Lustgefühlen noch die stärksten und heftigsten Lüste euch beiwohnen?“ „Um keinen Preis, Sokrates,“ würden sie sagen. „Denn sie verursachen uns nur tausenderlei Hindernisse, indem sie die Seelen, in denen wir wohnen, durch wahnsinniges Verlangen in Verwirrung setzen und uns überhaupt nicht zur Entwicklung gelangen lassen, uns leichtsinnig und dadurch vergeßlich machen und so unsere Geisteserzeugnisse meist zu völliger Wertlosigkeit herabdrücken. Aber diejenigen Lüste, die du als wahr und rein bezeichnetest, die magst du als uns ziemlich verwandt ansehen und außer diesen noch diejenigen, die es mit der Gesundheit und der Besonnenheit zu tun haben, und alle, die als

Begleiterinnen der Tugend ihr wie einer Göttin überallhin folgen: sie alle mische nur bei. Diejenigen aber, die sich immer in Begleitung des Unverstandes oder sonstiger Schlechtigkeit finden, mit der Vernunft zu mischen, wäre doch eine unglaubliche Torheit für den, dem das Bild einer möglichst schönen und einträchtigen Mischung und Mengung vorschwebt, um den Versuch zu machen, daran 64 St
zu lernen, was denn eigentlich im Menschen und im All[104]) seiner Natur nach gut sei und als was für eine Form es sich unserer Ahnung zu erkennen gibt." Werden wir nicht sagen, daß die Vernunft diese ihre Antwort zur eigenen Verteidigung sowie zugunsten des Gedächtnisses und der richtigen Meinung einsichtig und wirklich vernünftig[105]) erteilt hat?

Prot. In jeder Beziehung.

Sokr. Aber auch folgendes ist notwendig, wenn überhaupt irgend etwas zustande kommen soll.

Prot. Was?

Sokr. Dasjenige, dem wir nicht Wahrheit beimischen, kann doch niemals in Wahrheit werden, und, wenn es geworden, sein[106])?

Prot. Wie könnte es das?

40. Sokr. Auf keine Weise. Aber sollte dieser Mischung noch etwas fehlen, so laßt euch darüber vernehmen, du und Philebos. Mir nämlich scheint das nunmehr Festgesetzte gestaltet zu sein wie eine körperlose Ordnung, die einen beseelten Körper beherrschen soll.

Prot. Du kannst überzeugt sein, Sokrates, daß dies auch meine Meinung ist.

Sokr. Wir dürfen also wohl mit Recht sagen, daß wir jetzt bereits in dem Vorraum des Guten und seiner Behausung stehen?

Prot. Mir wenigstens scheint es so.

Sokr. Was scheint nun wohl in der Mischung das Wertvollste und zugleich der überwiegende Grund dafür zu sein, daß diese Anordnung unser aller Beifall gefunden hat? Denn haben wir dieses erkannt, so wollen wir dann

zusehen, ob dieses der Lust oder der Vernunft im All ähnlicher und verwandter ist.

Prot. Recht so. Denn dies ist uns für die Entscheidung besonders förderlich.

Sokr. Und wahrlich, es ist bei keiner Mischung, welcher Art sie auch ist, schwer, den Grund zu erkennen, durch welchen eine jede entweder tadellos ausfällt oder sich als gänzlich verfehlt erweist.

Prot. Wie meinst du das?

Sokr. Jedermann weiß das.

Prot. Nun, was?

Sokr. Daß jede Mischung, welcher Art und wo sie auch sein möge, wenn sie das natürliche angemessene Verhältnis verfehlt, notwendig die Bestandteile der Mischung wie auch sich selbst verdirbt. Denn eine solche wird gar keine eigentliche Mischung, sondern in Wahrheit für die, denen sie beiwohnt, stets ein Erguß von Verdruß sein[107]).

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Jetzt also hat uns das Wesen des Guten seine Zuflucht gefunden bei der Natur des Schönen. Denn richtiges Maß und angemessenes Verhältnis haben offenbar überall Schönheit und Tugend im Gefolge[108]).

Prot. Sicherlich.

Sokr. Und auch die Wahrheit ist, wie wir behaupteten, mit in der Mischung enthalten.

Prot. Gewiß.

Sokr. Können wir also das Gute nicht in einer Ge-
St. dankenform[109]) ergründen, so müssen wir es in dreien zusammen erfassen, der Schönheit, dem Ebenmaß und der Wahrheit, und sagen, daß wir dies wie eines am richtigsten als Grund anerkennen für die Verhältnisse der Mischung und daß letztere durch dieses als durch das Gute diese seine Beschaffenheit erhalten habe.

Prot. Sehr richtig.

41. Sokr. Jetzt ist nun jedermann imstande, Protarchos, die Entscheidung zu treffen über Lust und Ein-

sicht, welches von beiden dem Besten[110]) näher verwandt ist und bei Menschen und Göttern in höheren Ehren steht.

Prot. Es liegt zwar zutage. Gleichwohl ist es besser, es in regelrechter Untersuchung durchzusprechen.

Sokr. Für jeden einzelnen der drei Begriffe wollen wir also sein Verhältnis zur Lust und zur Vernunft prüfen. Denn wir müssen uns klar werden, welchem von beiden wir jeden von ihnen als näher verwandt zuerteilen müssen.

Prot. Du meinst damit doch Schönheit, Wahrheit und Ebenmaß?

Sokr. Ja. Zuerst nimm denn die Wahrheit vor, Protarchos; und hast du das getan, so laß deinen Blick ruhig eine ganze Zeitlang auf den dreien, auf Vernunft, Wahrheit und Lust verweilen und gib dir dann selbst Antwort darauf, ob die Lust oder die Vernunft der Wahrheit näher verwandt ist.

Prot. Was bedarf es dazu erst langer Zeit[111])? Stechen sie ja doch scharf genug voneinander ab. Denn die Lust ist die größte Flunkererin, und wie es heißt, kann bei den Lüsten des Liebesgenusses, die die stärksten zu sein scheinen, sogar der Meineid bei den Göttern auf Verzeihung rechnen, da sie wie Kinder sind, die keine Spur von Vernunft besitzen. Die Vernunft dagegen ist entweder identisch mit der Wahrheit oder ihr am ähnlichsten und am wahrsten von allem.

Sokr. Demnächst betrachte also ebenso das Ebenmaß, ob die Lust davon mehr besitzt als die Einsicht oder die Einsicht mehr als die Lust.

Prot. Auch diese mir zugemutete Betrachtung ist leicht abgetan. Denn ich glaube, niemand wird irgend etwas in der Welt finden, das seiner Natur nach maßloser wäre als die Lust und der Freudenrausch, anderseits aber auch nichts, was maßvoller wäre als Vernunft und Wissen.

Sokr. Gut gesagt. Gleichwohl aber beantworte auch noch das dritte. Hat die Vernunft für uns größeren

Anteil an der Schönheit als das Geschlecht der Lust, ist mithin die Vernunft schöner als die Lust oder umgekehrt?

Prot. Aber niemand hat doch die Einsicht und Vernunft weder wachend noch schlafend je häßlich gesehen oder auch nur im entferntesten sich vorgestellt, daß sie es jemals gewesen sei oder sei oder sein werde.

Sokr. Recht so.

Prot. Was aber die Lüste anlangt und zwar gerade die stärksten, so schämen wir uns selbst, wenn wir irgend-
St. einen sich ihnen hingeben sehen, im Hinblick entweder auf das Lächerliche oder das überaus Widerwärtige, was ihnen anhaftet, und wir suchen es möglichst geheim zu halten und zu verbergen, indem wir alles derartige der Nacht zuweisen, als ob das Tageslicht davon nichts sehen dürfe.

Sokr. Auf alle Weise also wirst du, Protarchos, den Abwesenden durch Boten, den Anwesenden durch eigenen Mund verkünden, daß die Lust nicht das erste und auch nicht das zweite Besitztum sei, sondern daß das erste in dem Gebiete des Maßes [112]) und des Maßvollen und Angemessenen und alles dessen liegt, das, wie man annehmen muß, der Natur des Ewigen teilhaftig ist.

Prot. So scheint es nach den jetzigen Erörterungen.

Sokr. Das zweite aber in dem Gebiet des Symmetrischen und Vollendeten und Zulänglichen und alles dessen, was dieser Klasse zugehört.

Prot. Es scheint so.

Sokr. Und wenn du nun als drittes aller Voraussicht nach Vernunft und Einsicht setzest, so dürftest du nicht weit von der Wahrheit entfernt bleiben.

Prot. Vielleicht.

Sokr. Und kommt dir nun nicht die Vermutung[113]), daß dasjenige, was wir als der Seele selbst gehörend setzten, nämlich die Wissenschaften, die Künste und die sogenannten richtigen Meinungen, zu diesen dreien als viertes hinzukomme, wenn anders sie dem Guten näher verwandt sind als die Lust?

Prot. Wohl wahr.

Sokr. Als fünftes sodann jene Lüste, die wir nach genauer Bestimmung als schmerzlose setzen und als reine, der Seele für sich gehörende bezeichneten, indem sie teils dem Wissen, teils den Wahrnehmungen sich anschließen?

Prot. So dürfte es sein.

Sokr. Beim sechsten Geschlecht aber, sagt Orpheus, laßt ruhen den Schmuck des Gesanges! So scheint es auch mit unserer Untersuchung bei dem sechsten Entscheidungsgange zu Ende zu sein. Nunmehr liegt es uns nur noch ob, die Summe aus dem Gesagten zu ziehen.

Prot. Das geschehe denn.

42. Sokr. Wohlan denn, mit dem feierlichen Rufe „zum dritten Male dem Heilspender[114])“ wollen wir nun die Untersuchung abermals überblicken.

Prot. Welche?

Sokr. Philebos behauptete, das Gute sei die gesamte und vollendete Lust.

Prot. Zum dritten Mal, mein Sokrates, müssen wir, wie es scheint, deiner Aufforderung zufolge die anfängliche Rede wieder aufnehmen.

Sokr. Ja. Doch laß uns das Weitere hören. Denn ich, da ich im Geiste schon alles überschaute, was ich jetzt eben Punkt für Punkt erörtert habe, und voll Unwillens war über den Standpunkt, den nicht nur Philebos, sondern auch zahllose andere Menschen vertreten, behauptete, daß für das Leben der Menschen die Vernunft weit wertvoller und besser sei als die Lust.

Prot. So war es.

Sokr. Da ich indes auf die Vermutung kam, daß es noch vieles andere gebe, so erklärte ich, daß, wenn etwas anderes sich als besser erweisen sollte als diese beiden, ich für die Vernunft um den zweiten Preis als ihr Bundesgenosse streiten würde, die Lust aber auch auf den zweiten Preis verzichten müsse.

Prot. Allerdings, das erklärtest du. 67

Sokr. Und darauf erwies sich denn mit völlig genügender Klarheit keines von beiden als genügend.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Ist nun nicht in unserer Untersuchung die Vernunft wie die Lust alles Anspruchs darauf verlustig gegangen, daß eines von beiden das Gute sei, da sie ja beide der Selbstgenügsamkeit entbehren und der Fähigkeit das Zulängliche und Vollendete zu leisten?

Prot. Sehr richtig.

Sokr. Da nun ein anderes, Drittes auftauchte, das jedem von beiden überlegen war, hat sich nunmehr gezeigt, daß die Vernunft diesem den Sieg davontragenden Ideal tausendmal näher zugehörig und verwandt ist als die Lust.

Prot. Sicherlich.

Sokr. Also der Entscheidung zufolge, die sich jetzt aus der Untersuchung ergeben hat, käme die Lust ihrem Werte nach an die fünfte Stelle.

Prot. So scheint es.

Sokr. An die erste aber nimmermehr, selbst wenn alle Stiere und Pferde und alle anderen Tiere es laut fordern dadurch, daß sie der Lust nachjagen. Ihnen nun schenken die meisten, wie Wahrsager den Vögeln, Glauben und erklären demnach, das Ausschlaggebende für ein glückliches Leben seien für uns die Lüste; und die Liebesbegierden der Tiere erscheinen ihnen als vollgültigere Zeugen dafür als die (Liebesbegierden) derer, die in philosophischer Musentätigkeit ihre Aussprüche immer nach Maßgabe des Verstandes geben.

Prot. Wir alle erklären dir jetzt, Sokrates, daß du die volle Wahrheit gesagt hast.

Sokr. Also gebt ihr mich nun frei?

Prot. Ein Weniges ist noch übrig, Sokrates, denn du wirst doch nicht eher versagen als wir. Ich will dir aber das noch Ausstehende in die Erinnerung rufen[115]).

Anmerkungen.

[1]) S. 35. Von einem Philebos als geschichtlicher Person wissen wir nichts. Schon der Umstand, daß der Name — *Φίληβος*, d. i. Liebhaber der Jugendblüte — der Rolle, die Philebos hier als unbedingter Verteidiger der Lust spielt, genau entspricht, macht es wahrscheinlich, daß wir es mit einer von Platon für seine Zwecke erfundenen Figur zu tun haben. Auch literarisch kommt der Name nur noch zweimal und zwar erst in ganz später Zeit vor. Das eine Mal bei Lucian (*asin.* c. 36), wo offenbar auch nur eine witzelnde Namensspielerei vorliegt, das andere Mal bei Alkiphron (*epist.* III, 50), wo es sich auch nur um eine fiktive Person handelt. Die ganze Art ferner, wie Philebos in unserem Dialog eingeführt wird, spricht für die obige Vermutung. Platon läßt uns in ihm unter Verzicht auf jede nähere individualisierende Charakteristik nur den leidenschaftlichen Vertreter einer bekannten allgemeinen Lebensrichtung erkennen. Philebos ist der Typus der Wollüstlinge, denen Aphrodite die eigentliche Gottheit (12B) und die Päderastie (16B. 53D) die Krone des Daseins ist. Einem solchen Manne, dem Vertreter einer weitverbreiteten Lebensanschauung (*οἱ πολλοί* 67C), war durch vernünftige Gründe nicht beizukommen. Das gibt Platon sehr gut dadurch zu verstehen, daß er ihn bei Beginn des Gesprächs von einem angeblich schon lange geführten Gespräch zurücktreten läßt. Dagegen ist Protarchos zwar auch Verteidiger der Lust, aber doch vorurteilsfrei genug, um der Stimme der Wahrheit Gehör zu geben, wenn sie in überzeugender Weise an sein Ohr schlägt. Ein platonisches Gespräch setzt nicht bloß einen Unterredner voraus, der belehrt, sondern auch solche, die sich belehren lassen — Leute vom Schlage des Philebos sind keine brauchbaren Mitunterredner. Das alles sagt uns ohne viele Worte die bloße Art der Einführung der Personen. Und darin steckt im Grunde ebensoviel Kunst, wie in einer reich beschriebenen Szenerie, welche die Beurteiler hier vermissen.

[2]) S. 35. Über die angebliche Identität der Lust mit dem Guten findet sich schon im Gorgias (495A ff.) eine lehrreiche Erörterung, die man mit Nutzen zu Rate ziehen wird.

[3]) S. 36. Platon läßt keinen Zweifel darüber, daß als Thema des Dialogs das menschliche Lebensgut zu gelten hat. Vgl. 19C. 22B. Die Stellen 61A und 65B, die dagegen zu sprechen scheinen könnten, werden ihres Orts erledigt werden.

[4]) S. 37. Philebos ist Wollüstling, aber er gibt seiner Wollust eine Art göttlicher Sanktion, indem er die Aphrodite zur olympischen Vertreterin dieser Leidenschaft macht.

[5]) S. 37. Die Alten achteten ängstlich darauf, die Götter mit den ihnen genehmsten Namen anzurufen. Am liebsten stellten sie es daher ihnen anheim, sich im einzelnen Falle ihren Namen selbst zu wählen. So will denn auch hier Sokrates sich nicht auf den Namen Aphrodite festlegen.

[5a]) S. 38. Vgl. Phaid. 93DE.

[6]) S. 38. Hier unterscheidet Platon ganz richtig zwischen *διάφορον* (= *ἕτερον* „verschieden“) und *ἐναντίον* (vgl auch 55A *τῷ γίγνεσθαι τοὐναντίον τὸ φθείρεσθαι*,), während im Protagoras (331A) darüber noch starke Unklarheit herrscht. Im Sophistes wird zwar *ἕτερον* von *ἐναντίον* unterschieden, aber das *ἕτερον* wird da dem Nicht-seienden in einer unstatthaften Weise gleichgestellt. Vgl. meine Platonischen Aufsätze, S. 263 f.

[7]) S. 38 Protarchos hat die Einheit der Lust so aufgefaßt, als ob, was von einem Teile der Lust gesagt werden könne — hier, daß sie gut sei —, ohne weiteres auch Geltung für alle Lust habe. Er hat also von dem Verhältnis des Geschlechtsbegriffes zu den Arten eine ganz unzureichende Vorstellung. Dies gibt denn Veranlassung zu der wichtigen Erörterung über Gattung und Arten.

[8]) S. 39. d. h. wenn nicht bloß die Lust, sondern auch die Einsicht von diesem Gesichtspunkte des Einen und Vielen aus betrachtet wird.

[9]) S. 40. Für das offenbar verdorbene, weil beziehungslose *ἐλεγχόμενοι* der Handschriften habe ich *ἔλεγχοι νέοι* einsetzen zu müssen geglaubt.

[10]) S. 41. Ganz ähnlich wie hier wird die auch sonst in den platonischen Schriften mehrfach berührte Streitfrage über das Eine und Viele im Parmenides (p. 129B ff.) dargelegt. Da heißt es: „Wenn jemand zeigt, daß alles Eins durch die Teilnahme an dem Eins und zugleich auch wiederum Vieles durch die Teilnahme an der Vielheit an sich sei, so ist dies keineswegs auffällig. Aber wenn jemand jenes wahrhaft so zu nennende Eins selber als Vieles und ebenso jene Vielheit als Eines aufwiese, das allerdings würde mich wundernehmen. Und mit allem anderen steht es ebenso: wenn jemand darzutun vermöchte, daß die Gattungs- und Artbegriffe oder Ideen selbst die ihnen geradeswegs entgegengesetzten Beschaffenheiten und Zustände in sich aufnähmen und an sich trügen, so würde das verwundernswert sein, wenn aber jemand dartut, daß ich zugleich Einer und Vieles bin, was ist daran zu verwundern? wenn er, um nachzuweisen, daß ich Vieles bin, geltend macht, daß ja ein anderes dasjenige ist, was sich an meiner rechten, und ein anderes, was sich an meiner linken, ein anderes, was sich an der vorderen, und ein anderes, was sich an der hinteren Seite meines Körpers, ein anderes ebenso was sich oben, und ein anderes, was sich unten an demselben befindet? Denn ich habe ja eben wirklich, sollte ich denken, an der Vielheit teil. Und wenn er dartun will, daß ich Eins bin, so wird er sagen, daß ich hier unter uns Sieben eben Ein Mensch bin; denn ich habe ja auch an dem Eins teil; und so wird sein Nachweis für beides zutreffend sein. Wenn daher jemand dergleichen Dinge wie z. B. Steine, Hölzer und sonst derartiges als Einheiten und Vielheiten zugleich aufzuweisen unter-

nimmt, so werden wir zugeben, er habe sie uns wirklich als Vieles und Eines zugleich erwiesen, aber nicht das Eine (selbst) als Vieles und das Viele (selbst) als Eines, und er behauptet damit gar nichts Besonderes, sondern nur das, was jedermann zugeben wird. Falls aber jemand in der von mir eben bereits bezeichneten Weise zuvörderst die Ideen selbst von den Dingen absonderte und sie als an und für sich seiend hinstellte, und falls er dann bewiese, daß diese selber miteinander vermischt und voneinander getrennt werden könnten, dann würde ich für mein Teil mich gar erstaunlich wundern". Die ganze Sache kommt logisch zurück auf die den Alten begreiflicher Weise so viele Rätsel aufgebende Tatsache der Verbindung mannigfaltiger Prädikate mit ein und demselben Subjekt. Darüber ist die Anm 12 zu vergleichen. Für Platon finden die in der Verbindung des Einen und Vielen liegenden Schwierigkeiten ihren kürzesten Ausdruck in folgenden drei Fragen: 1. Wie können zu einem Einzelding der Sinnesanschauung mehrere, d. h. verschiedene Begriffe (Ideen) in Beziehung gesetzt werden? 2. Wie können die Geschlechtsbegriffe miteinander (im Urteil) in Verbindung treten? 3. Nach welchen Gesetzen vollzieht sich die Verbindung der Geschlechtsbegriffe mit den Artbegriffen? Auf die erste Frage antwortete die Lehre von der Teilnahme der Sinnendinge an den Ideen; auf die zweite die Lehre von der Gemeinschaft der Geschlechter (*κοινωνία τῶν γενῶν*), so wie sie im Dialog Sophistes entwickelt wird; auf die dritte die Lehre von der Einteilung. Am leichtesten schien sich die Vielheit der Prädikate bei Sinnendingen zu erklären. Jeder Körper weist in seiner räumlichen Ausdehnung den unmittelbaren Grund für die Vielheit seiner Bestimmungen auf. Die Vereinigung des Vielen in der Einheit hat hier also keine Schwierigkeiten. Aber wie steht es mit dem Verhältnis der geistigen Einheiten untereinander, wo es an einem solchen Prinzip anschaulicher Stellengebung fehlt? Wie kann bei diesen geistigen Substanzen, was sie doch nach Platon sind, von Vielheit oder Teilbarkeit die Rede sein? Hier löst nicht die Anschauung, sondern die Dialektik das Rätsel. Die Verbindung der Geschlechtsbegriffe untereinander ist an bestimmte Regeln gebunden, und ebenso die Verbindung der Artbegriffe mit den Geschlechtsbegriffen. Für die richtige Verbindung der letzteren kommt alles auf die genaue Ermittelung der Arten und Unterarten ihrer Zahl und ihrem Wesen nach an. Das letztere ist für unseren Dialog der entscheidende Punkt. Es gilt die Arten der Lust mit Sicherheit festzustellen und ebenso die Arten der Erkenntnis.

[11]) S. 42. Für das unverständliche *ὅμως* der Handschriften ist meiner Ansicht nach *ὄντως* zu lesen, wonach ich übersetzt habe.

[12]) S. 43. Diese Bemerkungen des Sokrates beziehen sich auf die Schwierigkeiten in der richtigen Auffassung der Bedeutung des Urteils. Das Urteil ist die unvermeidliche Form der Rede, deren sich die Menschen zur gegenseitigen Verständigung bedienen müssen (*τὰ λεγόμενα ἀεὶ καὶ πάλαι καὶ νῦν*). Der richtigen Erkenntnis der Natur desselben stellen sich aber sehr erhebliche Schwierigkeiten entgegen, die nicht mit einem Mal weggeräumt werden konnten. Als die Griechen darüber nachzudenken anfingen, wollte es zufolge

eines naheliegenden Irrtums vielen so scheinen, als ob durch die Kopula „Ist" nichts anderes ausgedrückt werden könne und solle, als die volle Wesensgleichheit zwischen Subjekt und Prädikat. Daher die Ansicht von der vermeintlichen Identität zwischen Subjekt und Prädikat, eine Ansicht, der zufolge jedes Urteil, das ein vom Subjekt verschiedenes Prädikat setzte, als unstatthaft gelten mußte. Aus dem Gegensatz dieser schiefen und einseitigen Auffassung des Urteils zu der wirklichen Natur des Urteils, die sich immer wieder von selbst durchsetzen mußte, erwuchsen die zahllosen Schikanen, die nicht nur bei der disputierlustigen Jugend, sondern auch bei gereiften Männern eine so große Rolle spielten. Man vergleiche dazu die folgende Stelle des Dialogs Sophistes (251 B f.): „Wir nennen doch etwas Mensch und legen ihm viele Attribute bei, sagen Farben von ihm aus und Gestalten, Größenverhältnisse, Laster und Tugenden, und doch bestimmen wir ihn nicht in allen diesen und unzähligen anderen Attributen bloß als Menschen, sondern zugleich als einen guten, und unzähliges andere; und in derselben Weise die anderen Dinge, machen jedes Einzelne so zum Substrate und bestimmen es vielfach durch viele Ausdrücke. Damit nun, denke ich, haben wir den Jungen und spätgelehrten Alten einen Schmaus angerichtet Denn jedem ist alsbald der Einwand zur Hand, es sei unmöglich, daß das Viele Eines sei und das Eine Vieles, und gerade daran haben sie ihre Freude, den Menschen nicht gut nennen zu lassen, sondern das Gute gut und den Menschen Menschen. Man trifft oft mit Leuten zusammen, die sich darauf eingeübt haben, bald mit älteren Männern, die aus Armut an Gedankeninhalt solches Spielen mit Formen hoch anschlagen und die Entdeckung dieses Handgriffs gar für die Summe aller Weisheit halten." Platon hielt sich von diesem Irrtum frei, blieb aber auch seinerseits noch in einer mystischen Auffassung des Urteils stecken. Vgl. meine Platon. Aufsätze, S. 10ff., 21f., 38f, 207f

[13]) S. 43. Darin dürfte ebenso wie in 53D (*παιδικὰ καλά*) eine Anspielung auf des Philebos besondere Neigungen liegen.

[14]) S. 44. Hier wird die Dialektik im Hinblick auf die besondere Aufgabe unseres Dialogs vor allem als Kunst der richtigen Einteilung eines Begriffes in seine Arten gerühmt. Diese von Platon so hoch gehaltene Methode der Einteilung kann wohl auch zu einem dürren Schematismus führen, wie ihn die spielenden Dichotomien des Dialogs Sophistes zeigen; in unserem Dialog aber zeigt sie sich weiterhin verbunden mit sehr gehaltvollen sachlichen Erörterungen derjenigen Erscheinungen und Tatsachen, auf die sich die Einteilung bezieht.

[14a]) S 44. Mit der Form des Unendlichen ist das Individuelle der Anschauung gemeint. Erst nach erschöpfender Aufstellung aller Arten darf der Übergang zum Unendlichen der Anschauung statthaben.

[15]) S. 44. Das *καὶ πολλά* der Handschriften wird von den meisten Herausgebern gestrichen, und auf den ersten Blick mit Recht; denn als Gegensatz zu dem *ἕν* greift es dem Folgenden nicht nur vor, sondern widerspricht ihm geradezu, da ja diese Mittelglieder (*τὰ μέσα* = *πολλά*) von jenen Leuten ganz übersehen werden. Aber *πολλά* kann auch heißen „oft" (z. B. Lach. 197D *ὁ δὲ Λάμων τῷ Προδίκῳ πολλὰ πλησιάζει.* Phaed. 61C mit Heindorfs Anmerkung.

Crat. 396D und in unserem Dialog 40C *τὰ πολλά* „meist"), und gerade hier ist das am Platze, da die Einheit des Begriffes von den Sophisten in der Regel rasch erhascht wurde, nur nicht methodisch und darum öfters auch falsch, während sie die Arten grundsätzlich zu überspringen pflegten. Daß hier *ἕν* vorausgeht, ist rein zufällig, macht es aber begreiflich, daß jeder bei *καὶ πολλά* zunächst an den Gegensatz zu diesem *ἕν* denkt. Tatsächlich aber bildet es nicht den Gegensatz dazu, sondern steht grammatisch gleichwertig mit *ὅπως ἂν τύχωσι*: „dem Zufall gemäß und häufig". Was nun das Überspringen der Arten anlangt, so zeigt sich das in unserem Fall darin, daß sie behaupten, keine Lust sei der anderen entgegengesetzt, eine Behauptung, die sich sofort als irrig erweist, wenn man sich die Mühe gibt, die Arten der Lust gehörig zu ermitteln. Die Unendlichkeit ist hier die unabzählbare Masse der Individuen, zu denen die letzten Arten jeder Gattung überführen.

[16]) S. 45. Die beiden den musikalischen Tönen und den Buchstaben entlehnten Beispiele sind sehr gut gewählt. Nach dem damaligen Stande des Wissens konnte wohl überhaupt keine glücklichere Wahl getroffen werden Namentlich das erste Beispiel zeigt vortrefflich, daß eine gute Einteilung zugleich die Grundlage abgeben kann zu einer allmählich auszugestaltenden theoretischen Auffassung eines ganzen Gebietes. So gesellt sich in unserem Fall zu der statistischen Aufführung der Glieder der Einteilung alsbald ein mathematisches Element: die feste Abmessung der Intervalle nach sicheren Zahlenverhältnissen. Dadurch wird das Einzelne der scheinbaren Zufälligkeit entkleidet und erhält den Charakter des Notwendigen.

[16a]) S 45. Mit *ὁμότονον* ist die Octave gemeint. So Böckh, Kl. Schr. III, 141.

[17]) S. 46. Eine der beliebten Wortwitzeleien Platons, an die eine ähnliche im Timäus (p 55C) nahe anklingt: „Wenn man die Frage zu entscheiden hat, ob man eine unbeschränkte oder eine beschränkte Zahl von Welten anzunehmen habe, so wird man denjenigen, welcher dieselbe für unbeschränkt ansieht, für in Wahrheit beschränkt in solchen Dingen erklären." In unserem Dialog finden sich noch mehrfach dergleichen Späßchen, z. B. 22C. 23AB. 29A. 30E. 34D. 43A. 58B. 64A. 64E.

[18]) S 46. Die Hereinziehung des Philebos ist eigentlich wider die Verabredung (vgl 12A), aber jedesmal, wenn er eingreift — und es geschieht noch mehrfach —, ist sein Eingreifen in die Verhandlung bedeutsam entweder für den Fortgang des Gesprächs oder für Kennzeichnung seines bornierten Standpunktes. Darin zeigt sich ein Stückchen dramatischen Lebens, das auch unserm Dialog nicht ganz fehlt.

[19]) S. 47. Für das der Konstruktion völlig widerstrebende *καταναοεῖν* muß es meines Erachtens heißen *κατὰ νοῦν* „nach Wunsch", „wie es die Sachlage als angemessen erscheinen läßt". Die Vielheit der Arten muß so bestimmt werden, wie es im einzelnen Falle nach der Natur der Sache ratsam erscheint. Man kann *κατὰ νοῦν* aber auch als „vernunftgemäß" deuten Vgl. Arist. Eth. N. 1179[a] 22.

[20]) S. 47. Das Beispiel der musikalischen Töne ging progressiv von dem Einen zu dem Vielen. Die Theorie wurde als bekannt vorausgesetzt und es handelte sich darum zu zeigen, wie man durch allmähliche und stufenweise Auffassung derselben zum musikalischen Sachverständigen werden kann. Hier dagegen stellt

sich Sokrates auf den Standpunkt des Erfinders der Sache: es wird also der erfindende (heuristische), d. i. der regressive Gedankengang eingeschlagen, der Weg von der Vielheit aufwärts zur Einheit. Grammatik ist hier eigentlich nichts anderes als Buchstabenlehre.

[21]) S. 48. Hier erfahren wir, daß Protarchos ein Sohn des Kallias ist, vermutlich des Sohnes des reichen Hipponikus, also einem sehr angesehenen und wohlhabenden Hause angehört. Ob er derselbe ist mit dem von Aristoteles Phys. 197[b] 10 erwähnten Rhetor Protarchos, bleibt zweifelhaft.

[22]) S. 49. Eine solche Drohung ist im Vorhergehenden nirgends ausgesprochen. Man bezieht daher die Äußerung mit Recht auf das supponierte Vorgespräch.

[23]) S. 50. Sollte sich die Frage darauf beschränken, ob die Lust oder die Einsicht das Gute sei, so wäre für den Fall, daß es sich klar herausstellte, daß keines von beiden das Gute sein kann, dieser Vorzug vielmehr einem Dritten zukäme, eine Untersuchung über die Arten der Lust allerdings überflüssig. Und von diesem supponierten Standpunkt aus ist wohl die vorliegende Äußerung zu verstehen. Aber p. 22 Cf. wird die Frage dann entsprechend dem schon im Beginn des Gesprächs vorläufig Angedeuteten dahin umgestaltet, welchem von beiden der zweite Preis zukomme. Und für diesen Standpunkt wird dann doch auch die Untersuchung der Arten der Lust sich als unumgänglich erweisen. Allerdings könnte aber dem Sokrates auch für diesen Fall der Gedanke vorschweben, daß die bloße scharf durchgeführte Teilung in falsche und wahre Lust genügen würde, also auf eine völlig erschöpfende Aufzählung der Arten verzichtet werden könne.

[24]) S. 52. Mit dem *λογίζεσθαι τὰ δέοντα* ist etwa das gemeint, was die Späteren gemeinhin *λογισμὸς τοῦ συμφέροντος* nannten, was ungefähr dasselbe besagt wie *εὐβουλία*. Vgl. meine Beitr. z. Gesch. d. griech. Phil., p. 336. Badham hätte *τὰ δέοντα* nicht streichen sollen.

[25]) S. 53. Dieser Zustand der Gefühllosigkeit spielt in der weiteren Untersuchung noch eine bedeutende Rolle. Hier wird er als ein für den Menschen unmöglicher gekennzeichnet. Aber weiterhin wird er noch von anderen Seiten betrachtet. Vgl. 32 E. 33 B. 43 C. 55 A und die Anmerkungen 46 und 48.

[25a]) S. 54. Vgl. 12 B S. 37.

[26]) S. 54. Dies darum, weil er eben als Mensch nicht ausschließlich Vernunft sein kann, sondern auch der Lust bedarf. Bei der Gottheit steht es damit anders.

[27]) S. 54. Damit wird schon die spätere wichtige Auseinandersetzung über die Wirksamkeit der göttlichen Vernunft (*θεῖος νοῦς*) andeutungsweise vorbereitet.

[28]) S. 55. Vgl. Anm. 17.

[29]) S. 55. Dieser Abschnitt macht den Leser mit den Grundbegriffen der pythagoreischen Dialektik bekannt. Man höre des Pythagoreers Philolaos eigene Worte (Diels, Fragm. der Vorsokratiker[2] p. 239 f.): „Notwendig müssen die vorhandenen Dinge entweder alle begrenzend oder unbegrenzt oder beides zugleich sein. Dagegen nur unbegrenzt oder nur begrenzend können sie wohl nicht sein. Da sie nun offenbar weder aus lauter Begrenzendem bestehen noch aus lauter Unbegrenztem, so ist doch klar, daß die

Weltordnung und, was in ihr ist, aus Begrenzendem und Unbegrenztem zusammengefügt ist. Damit stimmt auch die Beobachtung an den Äckern überein. Denn diejenigen von ihnen, die aus begrenzenden Linien gebildet werden, bilden Grenzen, die aber aus begrenzenden und unbegrenzten gebildet werden, bilden einesteils Grenzen, andernteils auch nicht; endlich die aus unbegrenzten Linien gebildeten werden sich bei der Untersuchung als unbegrenzt herausstellen". Mit Hilfe dieser Dialektik, die Platon durch den Begriff des Ursächlichen, d. i. der göttlichen Vernunft ergänzt, erstreitet der platonische Sokrates den ersten Sieg über seinen Gegner. Doch ist das nur ein Vorpostengefecht. Der Hauptkampf vollzieht sich dann mit den eigenen Waffen. Es liegt darin etwas wie eine Andeutung der eigenen philosophischen Entwicklung Platons. Die pythagoreische Gedankenwelt war ihm die Vorschule für seine eigene Philosophie. Das *πέρας*, das Begrenzende, werden für ihn die Begriffe, die ihm die Einheiten bilden, mittelst deren die zusammengehörenden Gruppen der im Einzelnen zahllosen (*ἄπειρον*) Erscheinungen und Gegenstände der Sinnenwelt gewissermaßen abgezählt werden und die zugleich in sich wieder ihre genau abzählbaren Unterglieder (Arten und Unterarten) haben. Der pythagoreische Kosmos aber gab ihm gleichsam das lebendige Urbild der durch die Herrschaft der Vernunft hergestellten Ordnung. Schon im Gorgias preist er die überwältigende Erhabenheit desselben.

[29a]) S. 55. Zu dieser Stelle vgl. Proklus in Tim. 117 B, eine Stelle, die weiterhin zu vielen Diskussionen geführt hat. S. Bäumker, Materie in der gr. Phil. p. 188.

[30]) S. 56. Mit diesem etwas geheimnisvoll angedeuteten fünften für die Bildung des Weltalls vielleicht unentbehrlichen Moment ist wohl nichts anderes gemeint als die blinde Macht der Notwendigkeit, das *ἀναγκαῖον*, mit dem uns der Timäus bekannt macht. Da heißt es (68E): „Man muß zwei Arten von Ursachen unterscheiden, die notwendige und die göttliche, und zwar die göttliche in allen Dingen aufsuchen zum Erwerbe eines glückseligen Lebens, soweit denselben unsere Natur verstattet, aber in Rücksicht auf jene auch die notwendige, indem man bedenkt, daß es ohne sie nicht möglich ist, jenen eigentlichen Gegenstand unseres Strebens rein für sich zu erkennen oder zu fassen." Schon vorher (48A) hatte er sich im Timäus über dieses *ἀναγκαῖον* ausführlicher geäußert. In unserem Dialog geschieht dieses „fünften" keine weitere Erwähnung (es müßte denn in der *ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύναμις* 28D eine dahin gehende Andeutung enthalten sein), vielleicht deshalb nicht, weil es als auflösende, zerstörende Macht wohl ohne weiteres dem *ἄπειρον* anheimfiel.

[31]) S. 58. In dem „Mehr" und „Weniger" liegt hiernach für Platon der eigentliche Charakter des Unbegrenzten. Die Beispiele zeigen, daß damit die sinnlichen Qualitäten in ihrem beständigen Auf- und Abschwanken, als jeder Bestimmtheit entzogen, gemeint sind. Platon meint, durch die Bestimmung des Wieviel würden sie zum Stillstand gebracht. Das klingt sonderbar. Er will damit wohl bloß auf die Bestimmung durch feste Zahlenverhältnisse hinweisen. Weiterhin nämlich (25A) ist es das Gleiche, das Doppelte und jedes feste gegenseitige Zahlenverhältnis, was den Charakter

des Begrenzenden ausmacht, also diesen Stillstand hervorruft. Doch wird der einheitliche Gesichtspunkt erst 25 D E mit der Bestimmung gegeben, daß dasjenige das πέρας sei, was durch ein bestimmtes Zahlenverhältnis Ebenmäßigkeit und Harmonie in die Gegensätze des Unbegrenzten bringe. Also durch ein festes, sei es nun bloß als Voraussetzung gedachtes (wie bei dem Wärmeren und Kälteren und den meisten Qualitäten), sei es tatsächlich erkanntes Zahlenverhältnis wie bei der Musik, die in dieser Beziehung das Vollkommenste leistet (τελειότατα 26 A), wird die Begrenzung hergestellt. Platon denkt dabei immer an einen Ausgleich des Mehr und Weniger und spricht daher von einem Verhältnis der Zahl zur Zahl (ἀριθμὸς πρὸς ἀριθμόν 25 A). Dabei schwebt ihm gewiß vorwiegend die Musik vor, die ja eigentlich das einzige Gebiet war, auf dem die Griechen die intensiven Größen sinnlicher Qualitäten durch extensive Größen zu messen im stande waren, so daß sie die Zahlenverhältnisse der Töne zueinander genau bestimmen konnten. Das Verhältnis des Warmen und Kalten, also die Temperatur, konnten sie nicht auf Zahlen bringen. Hätte Platon das Thermometer gekannt, so hätte er seine Ausdrücke wohl anders gewählt. Vgl. Phaed. 71 A.

[32]) S. 59. Durch die Mischung (Vereinigung) des πέρας mit dem ἄπειρον enthüllt sich zugleich die bisher noch nicht unter einen einheitlichen Gesichtspunkt gebrachte Natur des πέρας. Es stellt sich nämlich heraus, daß die Herstellung eines bestimmten Zahlenverhältnisses und die dadurch bewirkte Ausgleichung der Gegensätze (also συμμετρία und συμφωνία) jener gesuchte einheitliche Gesichtspunkt ist. Das durch die Zahl bestimmte Maß ist entscheidend für das Sein wie für die Erkennbarkeit der Dinge. „In der Tat hat ja alles, was man erkennen kann, eine Zahl. Denn ohne sie läßt sich nichts erfassen oder erkennen," heißt es bei Philolaos (Diels a. a. O. p. 240). Die handschriftliche Überlieferung ist an unserer Stelle mangelhaft. Statt des sinnlosen ἴσως καὶ νῦν ταὐτὸν δράσει· τούτων ἀμφοτέρων κ. τ. λ. muß es meines Erachtens heißen: ταὐτὸν δρᾷς, εἰ ταύτων κ. τ. λ. „Auch jetzt leistest du das Nämliche, insofern du die beiden Geschlechter (des Unbegrenzten und des Begrenzenden) mischst, durch welche Mischung eben sich die Sache klar herausstellen wird". Demgemäß habe ich im Texte übersetzt.

[33]) S. 61. Die Stelle lautet in den Handschriften so: καὶ μὴν τό γε πέρας οὔτε πολλὰ εἶχεν οὔτ' ἐδυσκολαίνομεν ὡς οὐκ ἦν ἐν φύσει. Es waren ja 25 A tatsächlich die mannigfachen Arten des πέρας aufgezählt und erst weiterhin 25 D die einheitliche Bestimmung nachträglich gegeben worden. Das οὔτε ist also unhaltbar und die Stelle m. E. so zu schreiben: ὅτε πολλὰ εἶχεν οὐκ ἐδυσκολαίνομεν. Das ὅτε εἶχεν zeigt den bekannten und häufigen platonischen Sprachgebrauch des Imperfekts in Hinsicht auf früher in dem nämlichen Dialog Verhandeltes; es ist gleich ὅτε ἐλέγομεν ὅτι πολλὰ ἔχει.

[34]) S. 61. Den Übergang zu dem vierten Geschlechte des Seienden, zu dem Bewirkenden, dem αἴτιον, als *causa efficiens* bildet der klare Ausspruch des Kausalitätsgesetzes: „Alles was da wird, muß durch irgend welche Ursache werden." Auch im Timäus kommt das Gesetz zum Ausdruck in folgenden Worten (28 A):

„Alles Werdende muß durch irgend eine Ursache werden. denn es ist unmöglich, daß etwas ohne irgend eine Ursache entstehe.“ Die Anerkennung dieses Satzes als eines unbedingten Grundsatzes ist eine für Platon sehr bemerkenswerte Tatsache. Der Satz erscheint in der Form eines notwendigen Vernunftgesetzes, also eines Urteils *a priori* aus bloßen Begriffen, und doch ist er für Platon kein eigentlich dialektischer Satz, denn er bezieht sich nur auf die Welt des Werdens. Platon erkannte also, ohne sich indessen darüber klar Rechenschaft zu geben, auch für die Erscheinungswelt notwendige, ausnahmslose Gesetze an. Vgl. meine Platon. Aufsätze, p. 41 f.

[35]) S. 62. Die Zerlegung des seienden Weltalls in die vier Geschlechter war im Grunde nichts anderes als ein Werk der Abstraktion (vgl. 16 C). In der Darstellung aber und namentlich durch das Eingreifen des *αἴτιον*, also der göttlichen Vernunft, gewann das Ganze unwillkürlich das Aussehen, als handle es sich um ein zeitliches Zusammentreten der doch nur durch Abstraktion getrennten Bestimmungen, ähnlich der Bildung des Weltalls im Timäus. Übrigens geht aus dieser Darstellung ebenso klar wie aus dem Schluß des Dialogs Sophistes, um vom Timäus nicht zu reden, hervor, daß Platon als wirkende Ursache keineswegs die Ideen, sondern allein die Gottheit ansieht.

[36]) S. 64. Es könnte dann nämlich auch keine Steigerung des Schmerzes bis zum Unerträglichen geben, kurz der Schmerz könnte ohne das *μᾶλλον* nicht das volle Übel sein, was er doch nach Philebos und Protarchos sein soll. Ist er das aber, so ist er ja der Konkurrent der Lust und zwar eben auf Grund des *μᾶλλον*, d i. des Unbegrenzten. In diesem Unbegrenzten kann also nicht der Grund des Guten liegen. Wenn die Lust also Anteil am Guten haben soll, so ist der Grund dafür anderswo als im Unbegrenzten zu suchen.

[37]) S. 64. Wieder ein Wortspiel, indem das *ἀπέραντον* hier offenbar an das vorhergehende *ἄπειρον* anklingen soll, wenn auch in ganz anderem Sinne gemeint. Vgl. Anm. 17.

[38]) S. 65. Unter diesen Vorgängern ist wohl vorzugsweise Anaxagoras zu verstehen, während bei dem „bloßen Zufall“ vielleicht an Demokrit zu denken ist Vgl. Plat. Soph. 265 C. Unter dem „gewitzigten Spötter (*δεινὸς ἀνήρ*) im Folgenden (29 A) ist dagegen keine bestimmte Person zu verstehen sondern irgend ein geistreicher sophistischer Spötter.

[39]) S. 65. Hier sind die handschriftlichen Worte *οὐδὲν τῶν αὐτῶν* völlig unverständlich. Sieht man sich nun die vorhergehenden Worte etwas näher an, so findet man in ihnen eine Doppelfrage, deren zweites Glied mit *ἢ τἀναντία* eingeleitet wird, und zwar wird das erste Glied der Alternative von Protarch mit vollster Entschiedenheit zurückgewiesen als völlig undenkbar, ja gotteslästerlich. Es wäre also ganz der Situation entsprechend, wenn Protarch seine abweisende Antwort mit den Worten einleitete: „Das Gegenteil versteht sich ganz von selbst. Du hättest es gar nicht zu erwähnen brauchen.“ Und das hat, wenn ich recht sehe, auch dagestanden; die Worte nämlich haben ursprünglich wohl gelautet: *οὐ δεῖ τῶν ἐναντίων*, „es bedarf gar nicht erst der Versicherung des Gegenteils, denn usw.“ Ganz ähnlich in der Form heißt es 65 C:

πολὺν ἐπισχὼν χρόνον ἀπόκριναι σαυτῷ, worauf Protarch antwortet: τί δὲ χρόνου δεῖ; vgl. auch 29C und 29E.

[40]) S. 66. S. Anm. 17.

[41]) S. 67. Die Handschriften haben hier ταὐτὸν δὴ λαβὲ καὶ περὶ τοῦδε ὃν κόσμον λέγομεν· διὰ τὸν αὐτὸν γὰρ τρόπον ἂν εἴη που σῶμα, σύνθετον ὂν ἐκ τῶν αὐτῶν. Es ist längst von den Herausgebern bemerkt worden, daß διὰ hier ganz wider den Sinn und Sprachgebrauch verstößt, da es vielmehr κατὰ heißen müßte, wenn es hier überhaupt einer Präposition bedürfte. Aber man ist im Irrtum, wenn man διὰ kurzer Hand streicht Es ist vielmehr, wie ich meine, zu lesen: . . . κόσμον λέγομεν ἰδίᾳ· τὸν αὐτὸν γὰρ τρόπον κ. τ. λ. „Wir pflegen," das will Sokrates sagen, „die Welt, obschon sie auch ein Körper ist, doch nicht mit diesem Namen zu benennen, sondern bedienen uns als des für sie eigentümlichen Namens der Bezeichnung Kosmos, eine Bezeichnung, die an sich durchaus nicht die Bedeutung Körper hat." Damit ist allen Anforderungen des Sinnes genügt.

[42]) S. 68. Das sichtbare Weltall (das Himmelsgebäude) ist ein unmittelbarer Gegenstand unserer Anschauung, es breitet sich als gegeben vor unseren Augen aus. Darum konnte Platon die Elemente des menschlichen Körpers ohne weiteres aus den entsprechenden Elementen des Alls ableiten. Anders steht es mit der lebendigen Gottheit, der wirkenden Allvernunft. Sie gehört nicht zu dem Sichtbaren. Hier geht also Platon umgekehrt von der Tatsache des menschlichen Seelenlebens aus und schließt auf Grund der Analogie mit der festgestellten Herkunft der körperlichen Elemente von der menschlichen Seele und Vernunft auf eine allwaltende göttliche Vernunft und Seele. Unsere Erkenntnis fängt also nicht mit der Auffassung der Gottheit an, sondern endigt mit ihr. Dementsprechend heißt es denn in der Republik (517 B f): „Im Bereiche der Vernunfterkenntnis ist die Idee des Guten (d. i. die Gottheit) nur zu allerletzt und mühsam wahrzunehmen, und nach ihrer Anschauung muß man zur Einsicht kommen, daß es für alle Dinge die Ursache von allen Regelmäßigkeiten und Schönheiten ist, indem es erstens in der sichtbaren Welt das Licht und den Herren desselben erzeugt, sodann auch in der durch die Vernunft erkennbaren Welt selbst Urprinzip ist und sowohl die objektive Wahrheit als auch unsere Vernunfteinsicht gewährt; ferner zur Einsicht kommen, daß das Wesen des Guten ein jeder erkannt haben müsse, der verständig handeln will, sei es in seinem eigenen Leben oder im Leben des Staates." Ähnlich 532B.

[43]) S. 68. Damit ist nicht eine über der Vernunft stehende Kraft gemeint, sondern die ursächliche Kraft der Vernunft selbst. Durch ihren Besitz ist sie eben die königliche Vernunft.

[44]) S. 68. Diese vielbesprochene Stelle, deren Rätsel das sonderbare, ungriechische γενούστης (γένους τῆς Bodl. Vat.) ist, müßte, wenn das γενούστης falsch wäre, schon sehr frühzeitig verdorben sein, da alte Grammatiker, Lexikographen und Scholiasten das Wort γενούστης als ein platonisches erwähnen und erklären. Gleichwohl würde ich es für unplatonisch halten und mich für Bekkers Schrei-

bung *γένους τοῦ πάντων* (unter Streichung von *τῆσ*) entscheiden, wenn nicht Sokrates gleich darauf, dem Protarch erwidernd, sagte: *ἀνάπαυλα γάρ, ὦ Πρώταρχε, τῆς ἀπονδῆς γίγνεται ἐνίοτε ἡ παιδιά*. Wo wäre dieser Scherz, diese *παιδιά* zu finden? Auf das *σεμνύνων ἐν τῷ παίζειν* von 28C, das nur ganz nebenbei im Sinne des Philebos erwähnt wird, offenbar im Gegensatz zu dem gleich folgenden *ὄντως σεμνύνοντες*, kann es, ganz abgesehen von der zu großen räumlichen Entfernung, unmöglich gehen, da die zwischen diesen Worten und unserer Stelle gegebene Erörterung in durchaus klarer Weise verläuft, während nach unserer Stelle gerade ein Scherz die Ursache eines gewissen Anstoßes, einer, wenn auch nur vorübergehenden Verdunkelung des Sachverhalts sein soll. Wo in aller Welt steckt also dieser Scherz? Er kann allein in diesem witzelnden *γενοίστης* liegen, einem für uns etwas frostigen, für Platon aber gewiß sehr ergötzlichen und artigen sprachlichen Scherz, der, ganz im Stile des Kratylos gehalten, den Verstand — wie ich das sprachliche Wagnis Platons durch ein ähnliches Wagnis in der Übersetzung zu verdeutlichen gesucht habe — zum Urvorstand des Ursächlichen macht. In diesem Wort *γενοίστης* liegt die entscheidende, das Resultat aus der ganzen Untersuchung ziehende Antwort des Sokrates auf die erörterte Frage. Das sonderbare, von Platon eigenmächtig gebildete Wort hat aber begreiflicher Weise den Protarch für einen Augenblick irre gemacht. Sobald indes Sokrates mit dem *ἔχεις γὰρ δήπου νῦν ἡμῶν ἤδη τὴν ἀπόκρισιν* darauf hinweist, daß darin seine Antwort enthalten sei, besinnt er sich augenblicklich und erfaßt den Sinn des Wortes, gibt aber dem Sokrates sehr angemessen zu verstehen, daß er ihm durch die Form seiner Antwort das Verständnis etwas erschwert habe (*καίτοι με ἀποκρινάμενος ἐλάθες*), worauf denn ganz zutreffend die Antwort des Sokrates folgt: *ἀνάπαυλα γὰρ κ. τ. λ.*

[45]) S. 69. Das steht nicht in Widerspruch mit der vorher behaupteten Zugehörigkeit der Lust zu dem Geschlechte des Unbegrenzten. Denn hier ist ausdrücklich die Rede von der Art wie sie entsteht, nicht von ihrem Wesen an sich. Es wird sich aber sehr bald zeigen, daß der Ursprung der Lust in der Erinnerung an einen ursprünglichen inneren Gleichgewichtszustand zu suchen ist, ein harmonisches Verhältnis, dessen Störung zu Schmerz, dessen Wiederherstellung aber zu Lust wird. Das ursprüngliche harmonische Verhältnis aber gehört offenbar zu der Gattung des Begrenzten.

[46]) S. 70. Auf diesen Zustand eines ursprünglichen Gleichgewichts, einer Harmonie der Gefühle, legt Platon mit Recht das allergrößte Gewicht. Er wird erwähnt 21E. 32E. 33B. 42E. 43C. 55A. (Die Stelle 35Ef. kommt nur vergleichsweise in Betracht.) Denn auf ihm beruht der Nachweis von der rein geistigen Natur auch der sinnlichen Lust, der im zwanzigsten Kapitel gegeben wird und der auch für alle Folgezeit von größtem Wert war. Vgl. Anm. 25. 48. 53. 69.

[47]) S. 72. Demnach scheint es, als könne auch der Schmerz unter Umständen etwas Liebenswertes sein. In der Tat kann er das nach platonischen Grundsätzen sein. Die Furcht z. B. vor der Schande ist etwas Schönes und Liebenswertes. Alle Furcht aber

gehört in das Bereich der λύπη, wir hätten hier also einen Schmerz von der bezeichneten Art. Auch die Sehnsucht nach allem Edlen könnte man hierher rechnen, insofern der Sehnsucht immer ein Schmerzgefühl beiwohnt.

[48]) S. 72. Hier wird der in Anm. 46 berührte Zustand des Gleichgewichts (vgl. Tim. 65A. 67A) des näheren erörtert und zugleich in Übereinstimmung mit 21DE (S. 52 unserer Übersetzung) angedeutet, daß ein lediglich der Einsicht gewidmetes Leben, ohne alle Lust, zwar einen solchen Zustand darstellen würde, daß dies aber kein den Menschen, sondern nur den Göttern zukommender Zustand sei. Die Menschen sind nie ganz ohne das Auf- und Abschwanken von Lust und Unlust (vgl. 43A und auch Arist. Eth. Nic. 1154b 7 *ἀεὶ γὰρ ποτεῖ τὸ ζῷον, ὥσπερ καὶ οἱ φυσιολόγοι μαρτυροῦσιν κ. τ. λ.*), aber sie befinden sich doch wenigstens scheinbar häufig in dem Gleichgewichtszustand, nämlich wenn Lust und Schmerz ihr Werk so leise treiben, daß es der Mensch nicht wahrnimmt. Davon handelt ein spätere Stelle 42Dff.

[49]) S. 74. Hier haben die Worte *ἣν νῦν λήθην καλεῖς*, die in der Übersetzung nur unvolikommen angedeutet werden konnten, zu Änderungen Anlaß gegeben, da Protarch tatsächlich sich dieses Ausdrucks (*λήθη*, d. i. das Vergessen) nicht bedient hat. Wessen man sich — so wird im Vorhergehenden richtig gezeigt — bei sinnlicher Affektion nicht bewußt geworden ist oder was uns, wie der Grieche sagt, entgangen ist (*λέληθε*) m. a. W. was man nicht in sein Bewußtsein aufgenommen hat, das kann auch kein Gegenstand des Vergessens, der *λήθη* sein, fällt vielmehr unter den Begriff der *ἀναισθησία*, d. i. der Wahrnehmungslosigkeit. Das ist klar und für uns völlig selbstverständlich. Nicht ganz so für den Griechen, weil doch ein *λεληθέναι*, d. i. ein Verborgenbleiben, sprachlich auf das engste mit der *λήθη*, dem Vergessen, zusammenzuhängen schien. Wenn nun auch Protarch sich keiner fehlerhaften Anwendung des Wortes *λήθη* schuldig gemacht hat, dies Wort vielmehr überhaupt noch nicht in den Mund genommen hat, so hat doch unser Satz einen ganz erträglichen Sinn, nämlich: was zufolge der Bezeichnung *λεληθέναι τὴν ψυχήν* als *λήθη* erscheint, ist tatsächlich nicht *λήθη*, sondern *ἀναισθησία*. An Stelle der zweiten Person *καλεῖς* (mit Beziehung auf Protarch) könnte ebensogut das allgemeine *καλοῦσι* stehen; allein der lebhaften Individualisierung wegen ist die zweite Person gewählt.

[50]) S. 75. Die Wiedererinnerung, *ἀνάμνησις*, deren tiefere metaphysische Bedeutung hier nicht berührt wird, wird hier psychologisch treffend erörtert Schwierigkeit machen nur die Worte 34C: *καὶ ταῦτα ξύμπαντα ἀναμνήσεις καὶ μνήμας που λέγομεν.* Die durchaus störenden Worte *καὶ μνήμας που* sind vielleicht zu ersetzen durch *κεκινημένας που* „auf irgend eine Weise geweckte". Denn diese Wiedererinnerungen werden durch irgend welche Assoziationen wieder hervorgerufen. So sagt man im Griechischen auch z. B. *νοήσεις κινεῖν* „Gedanken erwecken", *Longin. de sublim.* 4,1; *ποικίλας κινοῦσαν ἰδέας ὀνομάτων, ibd.* 39, 3. So sagt Platon *κινήσας τὸ περὶ τῆς ἐπιστήμης πάθος ἐν ἡμῖν*, Polit. 277D, und in dem neuen Theätetkommentar heißt es 47, 22 (p. 31, Diels) *καὶ ἐκίνει καὶ τὰς σφόδρα*

ἐπικεκαλυμμένας ἐννοίας „er rief sie hervor", „weckte sie". Vgl. auch Menon 85C *ἀνακεκίνηνται αἱ δόξαι* und 86A.

[51]) S. 75. Hier haben wir wieder einen der beliebten Wortwitze. Vgl. Anm. 17. Ich folge der mir richtig scheinenden Lesart des Bodl., der vor *τήν* noch ein zweites *ἀπολοῦμεν* hat, glaube aber, das die Worte *καὶ ταῦτά γε* verdorben und vielleicht durch *κἀκ' ἄττα γε* zu ersetzen sind, „wir werden einiges Schlimme verlieren".

[52]) S. 76. Dies beruht auf einer Kombination von 31Ef. mit 34C. Zum Folgenden vgl. Theaet. 184Cff.

[53]) S. 77. Dieser Nachweis von der rein geistigen Natur auch der körperlichen Lust ist ungemein interessant und, wie schon bemerkt, besonders wichtig. Es fragt sich nur, was Platon unter der Erinnerung versteht, auf der nach ihm all diese Lust beruht. Er weist 35A ausdrücklich den Gedanken zurück, daß derjenige, der zum erstenmal durstet, auf Grund der Erinnerung auf die Füllung bedacht sein könne, denn diese Füllung habe er ja an sich noch nie erfahren. Also woran erinnert er sich? Nicht an die Füllung, wohl aber an jenen ursprünglichen Gleichgewichtszustand, den Platon als Ausgangspunkt aller sinnlichen Lust und Unlust annimmt und den er eben deshalb wiederholt mit so großem Nachdruck betont. Die Vorstellung von diesem Zustand setzt Platon als bei dem Menschen vorhanden voraus, sei es nun, daß der Mensch bei der Geburt sich tatsächlich nach ihm in diesem Zustand befunden hat, oder daß die Vorstellung davon sich unwillkürlich von selbst gebildet hat. Vgl. Anm. 46 und 48 und Theaet. 184Cff.

[54]) S. 78. Dieser mittlere Zustand ist wohl zu unterscheiden von dem in der vorigen Note besprochenen Zustand. Denn er ist kein Zustand des erlangten, sondern des erhofften und erstrebten Gleichgewichts.

[55]) S. 79. Diese Worte fasse ich mit Stallbaum als scherzhafte Anspielung des Sokrates auf das Verhältnis des Protarchos zu Philebos auf, welch letzterer sich darin gefällt, seine Anhänger seine Knaben oder Söhne zu nennen. Vgl. Rpl. 368A.

[56]) S. 81. Platon erkennt also die subjektive Wirklichkeit der Lust an und er wiederholt diese seine Erklärung 40D. Aber sein Absehen ist auf eine objektive, gegenständliche Beurteilung derselben gerichtet und in dieser Beziehung sind es nicht bloß die Fälle von 36E (Traum, Verrücktheit, also im allgemeinen die bloße Einbildung rücksichtlich des Gegenstandes der Lust), auf die sich seine Unterscheidung von wahrer und falscher Lust gründet, sondern er geht weit über diesen Standpunkt hinaus und spielt die Sache namentlich auf das sittliche Gebiet hinüber. Was an dem platonischen Gedanken richtig ist, erkennt man am besten aus einer Bemerkung Kants (Reflexionen, hrsg. von B. Erdmann, 1. Bd. S. 87, Nr. 105): „Die Empfindung ist jederzeit wahr als ein innerer Zustand, aber nicht als eine Vorstellung eines gegenwärtigen Gegenstandes; daher ist sie als Lust und Unlust jederzeit wahr. Diese Empfindung des inneren Zustandes hat jederzeit, wenn man sie nicht als eine *repraesentationem objecti praesentis* ansieht, Wahrheit, aber objektiv erwogen ist nicht immer die Gegenwart des Gegenstandes Ursache davon, wie bei Einbildungen, oder wo das Gefühl nicht Empfindung

des Gegenstandes, sondern der mit der Vorstellung desselben verbundenen Nebenideen ist. Also als Empfindungseindruck ist sie jederzeit wahr, aber nicht als Empfindungsvorstellung.“ Vgl. zu dem ganzen Abschnitt die Einleitung, p. 8 ff. und meine Platon. Aufsätze, p. 132 ff. Schon Theophrast hatte Einspruch erhoben gegen Platons These nach Olympiodor in Phileb. 290 Stallb. S. Zeller II² 858, 2.

[57]) S. 82. Aus dieser und ähnlichen Wendungen (z. B. 41 B) sieht man, daß es sich um eine spezifisch platonische Ansicht handelt.

[58]) S. 83. Die Handschriften haben mit einigen Varianten *οὐκοῦν ἐκ μνήμης τε καὶ αἰσθήσεως δόξα ἡμῖν καὶ τὸ διαδοξάζειν ἐγχειρεῖν γίγνεσθ' ἑκάστοτε*; dieser Schreibung das Wort reden kann nur der, welcher um jeden Preis die Überlieferung retten will. Denn *διαδοξάζειν*, ein sonst nicht wieder vorkommendes Wort von an sich sehr zweifelhafter Berechtigung (einige Hss. haben dafür auch das bloße *δοξάζειν*), nimmt sich hier höchst wunderlich aus, und das hinzugesetzte *ἐγχειρεῖν* mindert nicht, sondern erhöht noch das Auffällige des Ausdrucks. Den Fingerzeig zum Richtigen geben einige Handschriften, die für *ἐγχειρεῖν* bieten *ἐγχωρεῖν*. Denn daraus scheint mir gewonnen werden zu können, was dem Zusammenhang und Sinn hier allein frommt: *καὶ τὸ δι' ὃ δοξάζειν ἐγχωρεῖ* „und dasjenige, wodurch uns das Urteilen möglich wird,“ nämlich die Begriffe, deren beide Quellen ja tatsächlich *αἴσθησις* und *μνήμη* sind. Vgl. Phaed. 96 B *ἐκ τῶν αἰσθήσεων γίγνεται μνήμη καὶ δόξα.*

[59]) S. 83. Über die Entstehung des Irrtums, der hier nur kurz berührt wird, handelt Platon sehr ausführlich im Theätet c. 31—37.

[60]) S. 84. Das Richtige für die handschriftliche Lesart *περὶ τούτων* dürfte nicht sein *περὶ τοῦτο*, wie Badham schreibt, sondern *περὶ τοῦτον*, worauf das Vorhergehende klar genug hinweist. Demgemäß habe ich denn auch übersetzt.

[61]) S. 84. Auch hier liegt ein Fehler in der Überlieferung vor, den ich durch Änderung der *γράψῃ* oder *γράφῃ* der Hss. in das Passiv *γραφῇ* (vgl Phädr. 275 DE *ὅταν ἅπαξ γραφῇ*) sowie durch Setzung eines Kolons hinter *πάθημα* gehoben zu haben glaube. Die Übersetzung ist danach gestaltet.

[62]) S. 85. Bezieht sich auf 33 C ff. und 35 A ff.

[63]) S. 87. Hier tritt die Schwäche der Argumentation besonders augenfällig hervor. Der Ausdruck *πονηρός* ist nämlich zweideutig. Er bezeichnet einmal das sittlich Verwerfliche, sodann aber überhaupt das Untaugliche, seinem Zwecke nicht Entsprechende, in welcher Bedeutung er auch auf technischem Gebiet wie auch auf dem reinen Erkenntnisgebiet angewendet werden kann. Was auf dem letzteren Gebiet seinem Zwecke nicht entspricht, ist eben das Unwahre. Diese Zweideutigkeit benutzt Platon, aber nicht in sophistischer Art und Absicht, sondern offenbar auf Grund seiner tief gewurzelten Gesamtanschauung von dem engen Zusammenhang zwischen Tugend und Wissen. Diese Grundanschauung liegt dieser ganzen Partie zugrunde.

[64]) S. 87. Diese Verweisung bezieht sich vielleicht auf p. 45 A—E, doch kann es sich damit auch anders verhalten, vgl. Anm. 115.

[65]) S. 88. Nämlich p. 34Bf., 35Dff.

[66]) S. 89. Es wird nach einem Kriterium gefragt, das uns in den Stand setzt, die häufigen Täuschungen bei Schätzung von Leid und Freude oder auch von verschiedenartigem Leid oder verschiedenartiger Freude gegeneinander zu berichtigen. Zu dem Ende wird gezeigt, daß es der Kontrast von gleichzeitiger Freude und Unlust ist, der das eine oder das andere über Gebühr groß erscheinen läßt, und demgemäß gefolgert, man müsse, um zur wahren Schätzung zu gelangen, das überschüssige Scheinbare abziehen (42BC). Darin besteht das *ὀρθῶς κρίνεσθαι*, nach deren Möglichkeit 41D gefragt wird. Wenn Protarchos darauf zunächst fragt *πῇ δή καὶ πῶς*; so bezieht sich dies auf *κρίνεσθαι*, und es ist nichts zu ändern, also nicht mit Bekker *ποῖα* für *πῇ* zu setzen. Sokrates aber muß doch nun Auskunft geben, worauf die *κρίσις* hinaus will. Und das tut er, indem er zunächst feststellt, was die *κρίσις* beabsichtigt, um dann zu zeigen, welche Umstände bei Ausführung dieser Absicht als maßgebend in Betracht kommen und wie demgemäß die richtige Schätzung schließlich gewonnen wird. Dies ist der, wie ich glaube, nicht mißzuverstehende Sinn der Stelle. In der handschriftlichen Fassung aber bietet die Antwort des Sokrates einige Schwierigkeiten, einmal das *εἰ* zu Beginn der Antwort, sodann die schon äußerlich schiefe Verbindung von *βούλεται* mit *βούλημα*, während doch das richtige Subjekt nur *κρίσις* sein kann. Demgemäß habe ich in den Jahrb. f. Philol. 1893, p. 285f. die Stelle so in Ordnung zu bringen gesucht, daß ich für *εἰ* schrieb *ἔστι*, nach *τοιούτοις τισί* aber ein Kolon setzte, eine Schreibung, die mir noch jetzt richtig erscheint. Danach habe ich denn übersetzt. Zu dem *ἔστι τὸ βούλημα ἡμῖν τῆς κρίσεως* bietet eine gute Parallele Legg. 734C *ἡμῖν δὲ* (*sc.* *ἐστι*) *ἡ βούλησις τῆς αἱρέσεως οὐχ ἵνα τὸ λυπηρὸν ὑπερβάλλῃ*. Das Asyndeton nach *τοιοῦτον* ist echt griechisch und vor allem platonisch, wie ich durch eine ganze Reihe von Parallelen an der oben bezeichneten Stelle nachgewiesen habe.

[67]) S. 89. Dies „damals" bezieht sich auf die eben (41E) wieder berührten Gesichtstäuschungen, die 38Cff. des näheren beschrieben worden waren. Sie bilden gewissermaßen das Gegenbild zu den hier erörterten Erscheinungen. Dort wurden die wahren und falschen Meinungen als Quellen entsprechender Lust- oder Unlustgefühle gekennzeichnet, hier sind diese Gefühle selbst die Ursache des Falschen.

[68]) S. 90. Z. B. p. 31C.

[69]) S. 90. Sokrates meint, es sei ganz gleichgültig, ob ein solcher Zustand der Ruhe und des Gleichgewichts tatsächlich vorhanden sein könne. Es komme nur auf die Voraussetzung desselben in der Vorstellung der Menschen an. Tatsächlich nämlich gibt es einen solchen Zustand in völliger Reinheit beim Menschen nicht, denn es finden immer wenn auch noch so kleine Schwankungen statt. Da diese sich aber der Wahrnehmung entziehen, so bildet sich unwillkürlich die Vorstellung von dem vorhandenen Gleichgewicht. Vgl. dazu Anm. 48.

[70]) S. 91. Wieder ein kleines Späßchen, nämlich mit dem Wort „übel". Vgl. Anm. 17.

[71]) S. 92. Ich wage nicht zu entscheiden, ob die hier gemeinten Gegner der Lust dieselben sind wie die von 44 B ff. Streng genommen ist der Standpunkt beider ein verschiedener. Denn es ist noch ein Unterschied, ob ich sage, die Lust besteht in dem Freisein von Schmerz, oder ob ich sage, es gibt überhaupt keine Lust. Immerhin läßt sich auch ein Gesichtspunkt finden, unter dem beide Standpunkte vereinbar sind. Nämlich: die Lust ist nichts Positives, sie ist also in gewissem Sinne nichts. Platon selbst kritisiert den ersten der beiden Standpunkte absprechend, dem zweiten mißt er eine die ganze Frage aufklärende Bedeutung bei, wenn er sich auch sein eigenes Endurteil vorbehält. Denn er selbst läßt ja doch schließlich die Lust innerhalb gewisser Grenzen gelten. Nach 51 A könnte es scheinen, als ob er beide Standpunkte identifiziere. Die meisten sehen die Kyniker als diejenigen an, die an beiden Stellen gemeint sind, andere sind der Ansicht, beide Stellen seien auf die Atomiker gemünzt. Da sich Demokrit aber wiederholt in nahezu platonischem Sinn über die Lust äußert (vgl. Diels, Fragm. d. Vorsokr.[2] I, 420, 3 ff., 423, 8), so scheint mir dies letztere wenig glaublich.

[72]) S. 93. Mit diesen Männern von großem Ruf sind gewiß Antisthenes und die Kyniker gemeint.

[73]) S. 94. Wenn eine Theorie richtig sein soll, muß sie sich auch in den extremsten Fällen bewähren. Diese sind gewissermaßen die Probe auf das Exempel. Umgekehrt, wenn man über eine Gruppe zusammengehöriger Erscheinungen erst zu einer Theorie gelangen will, wird man das Eigentümliche der Gruppe am sichersten an den äußersten Fällen beobachten können. Wenn also die anerkannt höchsten und stärksten Lüste (die Kyrenaiker z. B. behaupteten nach Diog. Laert. 2, 90 ausdrücklich, daß die körperliche Lust mehr Lust sei als die geistige) die Eigenschaft haben, nie ohne Unlust zu sein, so kann man sicher sein, daß dies bei den schwächeren erst recht der Fall ist. Man versichert sich dadurch also der Geltung dieser Eigenschaft für das ganze Gebiet. Diesen Standpunkt läßt hier Platon die Antistheniker einnehmen, indem er sie selbst redend einführt. Er tut daran ganz recht. Ihm deshalb Geschmacklosigkeit oder wer weiß was vorzuwerfen, ist völlig unangebracht. — Plato sieht in den Kynikern gewissermaßen Bundesgenossen, da er auf nichts Geringeres hinaus will als darauf, alle körperliche Lust als täuschenden Schein zu erweisen, um nur die rein geistige Lust gelten lassen zu können.

[74]) S. 96. Die Kyniker hassen diese Krankheiten am meisten, weil sie, alt bekannte Schmutzfinken, wohl am meisten von Ausschlag und Krätze geplagt waren. Also eine ausgesucht boshafte Bemerkung, wenn diese Beziehung das Richtige trifft.

[75]) S. 96. Ein höchst bezeichnender ironischer Seitenblick auf Philebos. Diesem verwöhnten Feinschmecker in allen Genüssen und vor allem Verehrer körperlicher Schönheit mußte das Thema „Krätze" einen besonders abstoßenden Eindruck machen. Als ein echt platonischer kleiner dramatischer Zug.

[76]) S. 97. Ich habe diesen schwierigen und sicher nicht ganz richtig überlieferten Passus übersetzt, wie es mir eben gelingen

wollte, ohne für die Richtigkeit in allem Einzelnen einzustehen. Etwas ausführlicher habe ich die Stelle behandelt im Philol. N. F. XVII, p. 262f.

[77]) S. 99. Die eingehende Erörterung der von der Komödie hervorgerufenen Seelenstimmung hat zwar für uns manches Befremdende, ist aber höchst interessant, geistvoll und nicht ohne bleibenden Wert. Insbesondere ist es eine sehr richtige und auch von Aristoteles wiederholte Bemerkung, daß die dem Spott preisgegebenen Personen zwar an starken Fehlern leiden, aber nicht die Macht besitzen dürfen, andere zu verderben. Daher der etwas sonderbare Ausdruck „Freunde", dessen sich Platon für sie bedient. Dagegen übergeht er den Umstand, daß die Demütigung dieser Leute zwar empfindlich sein kann, aber auch ihrerseits nicht den Charakter des Verderblichen oder Vernichtenden haben darf. Die Kennzeichnung der für die Komödie maßgebenden Charaktertypen entspricht wohl im ganzen dem Wesen der mittleren Komödie. Anmaßung, Prahlerei, Selbstüberschätzung, Wissensdünkel, Tugendstolz, Habsucht, Herrschsucht, Egoismus aller Art waren wohl die Fehler, die da vorzugsweise an den Pranger gestellt wurden. Platon stellt sie unter den gemeinsamen Gesichtspunkt des Mangels an Selbsterkenntnis und gruppiert sie unter demselben wiederum nicht übel nach drei Formen, indem er die Anmaßlichkeit sich beziehen läßt entweder auf das Vermögen (Geld) oder auf körperliche oder auf geistige Vorzüge. Am meisten stört uns in der Erörterung der das Ganze als Hauptbegriff beherrschende Ausdruck *φθόνος* „Mißgunst", „Neid". Dieser Begriff will uns gegenüber den Charakteren der Komödie nicht recht am Platze scheinen. Es erklärt sich wohl daraus, daß gegenüber einem Mächtigen oder irgendwie Überragenden das Gefühl des Neides das an sich menschlich nächstliegende ist. Und dies Gefühl überträgt Platon auch auf den Fall, daß es sich bloß um unschädliche Anmaßung dieser Vorzüge handelt. Er mildert selbst den Ausdruck dadurch, daß er diesen Neid einen „scherzhaften Neid", *παιδικὸς φθόνος* nennt (49A). Tatsächlich liegt bei Platon schon ein Teil dessen mit in dem Ausdruck, was wir Schadenfreude nennen. In diesem Wort aber herrscht ebenso wie in dem griechischen *ἐπιχαιρεκακία* (von dem es übrigens fraglich ist, ob es zu Platons Zeit schon im Gebrauch war) der Begriff der Lust durchaus vor. Dem Platon aber kam es für die Analyse der Seelenstimmung auf eine möglichst scharfe Sonderung ihrer Elemente an. Darum sonderte er als das Element der Unlust zunächst den *φθόνος* aus, den wir etwa durch „Ärger über die Anmaßung anderer" wiedergeben könnten. Mit dieser Unlust mischt sich nun die Lust des Lachens über die verdiente Züchtigung der Anmaßlichkeit. Beides zusammen erst ergibt die auch ihrerseits hier unschuldige Schadenfreude.

[78]) S. 102. Hier bin ich in der Übersetzung der evidenten Umstellung Vahlens (Opusc. acad. I, p. 87) gefolgt, der *φοβεροὺς* hinter *καὶ ἰσχυροὺς* stellt. Als eine Art Gegenstück zu vorliegender Ausführung vgl. Prot. 346A.B.

[78a]) S. 102. Wir freuen uns nicht sowohl über ihre Fehler als darüber, daß diese Fehler eine ergötzliche Züchtigung finden,

daß also die Träger derselben durch Blamage zur Selbstkritik und Besserung geführt werden. Vgl. 40B.

78b) S. 105. Das ἡμῖν der Hss. ist durchaus am Platze. Sokrates ist höflich genug, sich mit einzuschließen. Vgl. 51D μανθάνομεν.

79) S. 105. Das klingt sehr nahe an Gorgias 474D an. Auch Aristoteles spricht sich ganz ähnlich aus (Eth. Nic. 1152b 35): „Es gibt Lustgefühle, wo keinerlei Unlust oder Begierde sie bedingt, wie die Tätigkeit des Denkens, wo kein Bedürfnis der Natur Antrieb ist."

80) S. 105. Hier wird καλὰ καὶ ἡδονάς, was die Handschriften hinter ἐχοντα haben, von manchen Herausgebern gestrichen. Ich habe aber Philol. N. F. XVII, 263 gezeigt, daß es für καλὰ heißen muß καθ' ἃ, und demgemäß habe ich übersetzt.

81) S. 106. Dies „wir" geht auf 51A, wo es heißt: „ich will uns die ungemischten Lüste aufweisen." Sokrates ist immer höflich und bezeichnet sich gern mit als den zu Belehrenden, wo er der Lehrende ist. So z. B. auch 53E.

82) S. 106. Dies „scheint" ist sehr bezeichnend. Denn tatsächlich liegt gerade nach platonischer Anschauung hier ein solches Bedürfnis vor. Vgl. Einleitung S. 15f.

83) S. 106. Von dem Vorgang selbst, nämlich des allmählichen Verschwindens erworbener Kenntnisse, merken wir in uns nichts; erst nachträglich vermissen wir sie bei gegebener Gelegenheit, und dann erst empfinden wir Unlust darüber.

84) S. 107. Früher war die Lust ganz dem ἄπειρον, dem Unbegrenzten, zugewiesen worden. Jetzt soll ein Teil derselben dem Unbegrenzten, ein anderer dem Begrenzten zugewiesen werden. Als Ausgangspunkt für diese Verteilung dient der Begriff des Heftigen, Ungestümen, weil dieser seiner Natur nach auf das Unbegrenzte hinweist. Die heftigen Lüste also gehören in das Gebiet des Unbegrenzten, die ruhigen in das des Begrenzten. Nun wird weiter gezeigt, daß die letzteren im ganzen mit denen zusammenfallen, die vorher als wahre und ungemischte erwiesen worden waren. Denn nicht die Größe (Stärke) der Lust, sondern ihre Reinheit bestimmt ihren eigentlichen Gehalt an Lust. Also die reinen (wahren) Lüste sind zugleich die begrenzten, die gemischten die unbegrenzten. Der Text hat hier wieder Schaden gelitten. Ich glaube das Richtige durch meine Besprechung der Stelle in den Jahrb. f. Philol. 1893, p. 287f. hergestellt zu haben, indem ich für καὶ — καὶ einsetze, κἂν — κἂν und das völlig unverständliche τῆς ersetze durch θῆς. Nur muß zu weiterer Berichtigung der in der Überlieferung stark verunstalteten Stelle noch hinzugefügt werden, daß das völlig unerklärliche εἶναι vor γένους nichts weiter ist als ein Schreibfehler, der sich aus der Form εἵνεκα leicht genug erklärt. Der Text muß also folgendermaßen lauten: καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ κἂν (für καὶ) πολλάκις κἂν (für καὶ) ὀλιγάκις γιγνομένας τοιαύτας θῆς (für τῆς), τοῦ ἀπείρου γε ἐκείνου καὶ ἧττον καὶ μᾶλλον διά τε σωματος καὶ ψυχῆς φερομένου προσθῶμεν αὐταῖς ἕνεκα (für εἶναι), ταῖς δὲ μὴ τῶν ἐμμέτρων. Damit ist allen Anforderungen des Sinnes wie der Grammatik ohne eigentliche Gewalttätigkeit völlig Genüge geleistet. Über die Wortstellung

für ἕνεκα vgl. Krüger Gr. Gr. § 68, 19, 1, und Bonitz, Index Aristotelicus s. v. ἕνεκα 250b 49f.

85) S. 107. Hier habe ich so übersetzt, als stände das καὶ ἱκανόν, das an seiner Stelle meines Erachtens keine befriedigende Erklärung zuläßt, hinter εἰλικρινές, wodurch auch das Gleichgewicht zwischen den Gegensätzen (durch die Dreigliedrigkeit) hergestellt wird.

86) S. 108. Wer die Vertreter dieses dem Platon nicht unsympathischen Standpunktes sind, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen. Vielleicht die Megariker. Aristoteles kritisiert diese Ansicht in der Nikom. Ethik 1153a 7ff., 1173a 29ff.

87) S. 109. Eine offenbare Anspielung auf die nobeln Passionen des Philebos.

88) S. 109. Hier bin ich in der Übersetzung der trefflichen Verbesserung Badhams gefolgt: τὸ τρίτον ἐτ' ἐρῶ. Vgl. Soph. 242A.

89) S. 109. Vgl. Anm. 80.

89a) S. 110. Vgl. Gess. 903C.

89b) S 110. Hier ist ὕλη annähernd im Aristotelischen Sinne gebraucht. Die sinnliche Lust ist im Grunde nur Anregung unserer geistigen Tätigkeit.

90) S. 112. Hier habe ich das handschriftliche ἕως in ὡς umändern zu müssen geglaubt aus grammatischen Gründen. Daher meine Übersetzung „damit".

91) S. 112. Sehr bezeichnend für die platonische Denkweise ist die Rangstellung der technischen Fächer nach Maßgabe ihrer Beziehung zur Mathematik. Ebenso die Unterscheidung zwischen reiner und praktischer Mathematik.

92) S. 113. Diese in den Handschriften unklar überlieferte Stelle habe ich Rhein. Mus. N. F. 55, p. 16 besprochen. Meinem Vorschlag, für καὶ ξύμπασα αὐτῆς αὐλητικά zu setzen καὶ ξύμπασ' ἄνευ τῆς αὐλητικῆς, bin ich in der Übersetzung gefolgt.

92a) S. 114 Es handelt sich also um den Unterschied von benannten und unbenannten Zahlen von Gorg. 451C.

92b) S. 115. Für σκοπῶν ist m. E. σκοπὸν zu lesen.

93) S. 116. Die Helden der vertrackten Streitreden, οἱ δεινοὶ περὶ λόγων ὁλκήν, sind die Eristiker oder Sophisten, dessen unmittelbar vorher die ὄντως φιλοσοφοῦντες, die wahrhaft Philosophierenden entgegengestellt worden sind. Diese Eristiker sind schon früher 17A) gekennzeichnet worden als solche Leute, die auf den Unterschied der Arten nicht achten, sondern alles in einen Topf werfen.

94) S. 116. Im Dialog Gorgias 452DE läßt Platon diesen berühmten sizilischen Redner und Sophisten selbst versichern, daß seine Kunst an Nützlichkeit allen anderen Künsten überlegen sei.

95) S. 117. In dieser langen Periode ist äußerst anstößig das εἴπωμεν in den Worten ταύτην (sc. τὴν πραγματείαν) εἴπωμεν, διεξερευνησάμενοι τὸ καθαρὸν φρονήσεως, εἰ ταύτην μάλιστα . . . φαῖμεν ἄν κ. τ. λ. Denn diese Konkurrenz ist ganz unerträglich. Dazu kommen noch andere Anzeichen der Verderbnis des εἴπωμεν, wie ich gezeigt habe im Programm des Gym. von Jena 1906, p. 18. In der Übersetzung bin ich der dort vorgeschlagenen Verbesserung σκοπῶμεν für εἴπωμεν gefolgt.

96) S. 118. Schon Sokrates hatte behauptet, die Gottheit habe

es den Menschen versagt, die Natur zu erforschen. Bei Platon erhält die Sache eine etwas andere Wendung dadurch, daß er dieser Natur, d. h. der erscheinenden Welt überhaupt den Charakter des wirklich Seienden abspricht, woraus seiner Ansicht nach zugleich die Unmöglichkeit einer wirklich wissenschaftlichen Erkenntnis derselben folgt. Platon würde von seinem Standpunkt aus selbst die imponierende Sicherheit unserer exakten Wissenschaften noch nicht als eigentliches Wissen anerkennen. Er unterschied nicht zwischen Wissen und Glauben und meinte die Welt des ewigen Seins, zu der wir uns nur durch den Glauben und im Gefühl erheben, durch ein positives Wissen wenn nicht völlig erfassen, so doch verstandesmäßig erkennen zu können. Und dies war ihm eben das eigentliche Wissen, dessen Reich wir gerade auf die Natur beschränken.

[97]) S. 119. Hier habe ich, einer im Philol. N. F. XVII, p. 264 von mir mitgeteilten Vermutung zufolge, für das in den Handschriften überlieferte unverständliche und darum von den neueren Herausgebern gestrichene *δεύτερος* eingesetzt *δι' ἔρωτος* und demgemäß übersetzt. In diesem Sinne ist am Schlusse unseres Dialogs 67 B von den *ἐρωτες* der Philosophen die Rede. Dazu vgl. Rpl. 490 B *ὁ φιλομαθὴς οὐκ ἀπολήγει τοῦ ἔρωτος* und Arist. Eth. N. 1179[a] 26 f.

[98]) S. 122. Dionys als Gott des Weines muß sich selbstverständlich auf die rechte Mischung dieser seiner Gabe verstehen, und Hephaistos reicht den Göttern in der Ilias (1, 559 f.) die Becher zum Mahle dar.

[99]) S. 122. Im Gegensatz hierzu behaupteten die Kyrenaiker nach Diogenes Laertius (2, 87), daß kein Unterschied zwischen den Lüsten sei: *μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς μηδὲ ἥδιόν τι εἶναι.* Das ist aber nur im absoluten Sinne zu nehmen. Relative Unterschiede erkannten sie doch an. Vgl. Anm. 73.

[100]) S. 123. Eine sehr bezeichnende Bemerkung. Soll das menschliche Dasein nicht unerträglich sein, darf es der Musik nicht entbehren. Aber damit meint er nur die ernsteste, feierlichste Musik religiösen Charakters, ähnlich etwa unseren Chorälen (Legg. 799 A). Je mehr er den Wert dieser rühmt, um so stärker verurteilt er die musikalischen Exzentrizitäten seiner Zeit, die ihm geradezu als Grund des sittlichen Verfalles des Volkes erscheinen.

[101]) S. 124. Dies bezieht sich auf eine Stelle der Ilias, wo es (4, 452 f.) heißt:

Wie zween Ström' im Herbste geschwellt, den Gebirgen entrollend,
Zu dem vermischenden Tal ihr heftiges Wasser ergießen,
Beid' aus mächtigem Quell, in dem schroff aushöhlenden Absturz;
Ferne vernimmt ihr Geräusch der weidende Hirt auf den Bergen:
Also dort den Vermischten erhub sich Geschrei und Verfolgung.

[102]) S. 124. Bei Zulassung der Lüste wird nun doch auch eine kleine Konzession gemacht, indem den für die Gesundheit des Menschen unerläßlichen oder „notwendigen" Lüsten der Zutritt gestattet wird, obschon sie als sinnliche Lüste nicht unvermischt (rein) sind.

[103]) S. 125. Man hat es als eine Geschmacklosigkeit, ja geradezu als ein Zeichen der Unechtheit des Dialoges hingestellt, daß hier die Lüste redend eingeführt werden. In Wahrheit ist dies gerade ein

echt platonischer Zug. Werden nicht im Kriton die Gesetze redend eingeführt? Und personifiziert nicht Platon am Schluß des Protagoras (361 A) sogar „den Ausgang der Unterredung“ und läßt ihn redend auftreten?

[104]) S. 126. Das eigentliche Thema unseres Dialogs ist nach den wiederholten Versicherungen Platons (11 B. 11 D. 19 C. 64 B) nichts anderes, als das menschliche Gut. Wenn dabei neben den Menschen die Tiere (*ζῷα*) genannt werden, so ist eben die Tierwelt in dieser Beziehung nur als das Annexum und abgeschwächte Analogon der Menschen zu betrachten (auch die Tiere kommen nicht ausschließlich mit der Lust aus, sondern bedürfen auch eines gewissen Maßes von Erkenntnis). Insofern nun aber das menschlich Beste sich in Nachahmung der erhabenen Ordnung des Himmelsgebäudes bildet, kommt auch das Weltgute mit in Betracht, aber eben nur als Muster des menschlich Guten. Es ist die menschliche Vernunft, die diese dem Kosmos entsprechende Gestaltung des menschlichen Seelenlebens bewirkt. An unserer Stelle ist es ja nun gerade die Vernunft, die, redend eingeführt, diese Worte spricht. Ihr kommt dieser Hinweis auf das Gute im All recht eigentlich zu. Das eigentliche Thema des Dialogs wird dadurch so wenig in Frage gestellt, daß es vielmehr dadurch nur die vom Standpunkt der Vernunft aus notwendige Erläuterung erhält.

[105]) S. 126. Dies ist im Griechischen wieder durch ein kleines im Deutschen nicht wiederzugebendes Wortspiel im Stile von Anm. 17 ausgedrückt.

[106]) S. 126. Die Fassung dieser Worte läßt fast vermuten, daß sie nichts weiter besagen sollen als dies: die vorgeschlagene Mischung muß den Forderungen der Wirklichkeit entsprechen, d. h. sie muß eine derartige sein, daß sie sich auch realisieren läßt und nicht bloß in der Vorstellung existiert. Ist diese Auslegung richtig, so braucht man sich nicht weiter abzumühen, den Grund ausfindig zu machen, weshalb die Wahrheit in der bald folgenden Gütertafel nicht besonders mit genannt wird. Sie ist nicht Bestandteil, sondern Bedingung der Wirklichkeit des Ganzen.

[107]) S. 127. Wieder ein wohlausgeklügeltes Wortspiel. Vgl. Anm. 17.

[108]) S. 127. Das Maß und Ebenmaß sind die Bedingungen für die Schönheit und die Tugend, daher der Ausdruck *γίγνεσθαι* und nicht *εἶναι*. Im folgenden hat jedes der beiden Paare nur einen Repräsentanten: *ξυμμετρία* für Maß und Ebenmaß, *κάλλος* für Schönheit und Tugend.

[109]) S. 127. Ich habe *ἰδέα* hier nicht mit „Idee“, sondern mit „Gedankenform“ übersetzt, denn es scheint mir hier damit ganz ähnlich zu stehen wie mit der auch von einer Mischung handelnden Stelle im Timäus. Da heißt es (35 A) *καὶ τρία λαβὼν ὄντα αὐτὰ συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμότιων βίᾳ.* Es ist hier ebensowenig unmittelbar die Idee darunter zu verstehen, wie bald darauf (67 B) bei *ἡ τοῦ νικῶντος ἰδέα.* Vgl. auch Theät. 184 D *εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν ταῦτα πάντα ξυντείνει.*

[110]) S. 128. Unter diesem Besten ist hier nicht etwa, wie manche gemeint haben, das menschlich Gute im Sinne des eigentlichen

Themas unseres Dialoges (vgl. Anm. 101) zu verstehen, über das vielmehr erst auf Grund der hier sich vollziehenden Argumentation entschieden werden soll, sondern offenbar die soeben aufgestellte Dreiheit der Kriterien, die als Hauptmerkmale des Besten überhaupt (für Götter und Menschen) gelten müssen und eben darum entscheidend sind für die Frage über den höheren oder minderen Anteil der Lust und der Einsicht an dem menschlich Guten. Je nach der Verwandtschaft der Lust und der Einsicht mit dieser Trias von Kriterien — dem Besten — muß sich auch der Grad ihres Anteiles an dem menschlich Guten bestimmen.

[111]) S. 128. Sokrates hat nicht gefragt, ob die Lust in derjenigen Beschränkung, wie sie für die Mischung festgesetzt war, der Wahrheit näher verwandt ist als der Vernunft, sondern seine Frage geht auf die ganze Lust, weil es ihm hier auf den Abstand der Lust überhaupt von der Wahrheit ankommt. Der Umstand nun, daß die für die Lust so demütigende Antwort dem Protarch, dem Vertreter der Lust, selbst in den Mund gelegt wird, soll offenbar für die schlagende Richtigkeit dieser Antwort zeugen.

[112]) S. 129. Daß bei dem Maß zunächst an die mathematischen Maßverhältnisse zu denken ist, wie sie uns vorbildlich im Himmelsbau, im pythagoreischen Kosmos vor Augen stehen (vgl. Gorg. 506Df. *ἥ γε ἀρετὴ ἑκάστοτε οὐχ οὕτω εἰκῇ κάλλιστα παραγίγνεται, ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ. Κόσμος τις ἄρα ἐγγενόμενος ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον. Καὶ ψυχὴ ἄρα κόσμος ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς ἀμείνων τῆς ἀκοσμήτου*), ist in der Einleitung S. 18f. bemerkt worden, auf die ich überhaupt für diese Schlußpartie, die sogenannte Gütertafel, verweise. Bemerkt sei nur noch, daß, wenn man durchaus die Ideen hereinbringen will, diese selbstverständlich mit zu dem *μέτρον* gerechnet werden müßten, da die ihnen entsprechenden Begriffe sich gleichsam als die messenden Einheiten für die Sinnenwelt darstellen. Aber zunächst hat *μέτρον* seine eigentliche mathematische Bedeutung. Es entspricht dem *πέρας* des pythagoreischen Schemas, wie das zweite Gebiet dem *πεπερασμένον* und das dritte dem *αἴτιον* entspricht.

[113]) S. 129. Dem Satze fehlt das Verbum, während das *τέταρτα* in ganz störender Weise doppelt auftritt. Beiden Übelständen wird abgeholfen durch das von mir vorgeschlagene *τεκμαίρει* statt des ersten *τὲταρτα*. Danach habe ich übersetzt.

[114]) S. 130. Sprichwörtliche Wendung, da die dritte Libation dem Retter Jupiter galt. Ausdrückliche Rekapitulationen nämlich gab es schon 11B und 60A, so daß die unsere die dritte ist. Partielle Rekapitulationen finden sich auch 19CD und 27CD. Für *διαμαρτυράμενοι* ist meines Erachtens zu lesen *Δία μαρτυράμενοι*.

[115]) S. 131. Mit diesen Worten wird wohl angespielt auf 50DE. Vielleicht auch auf 41A.

Register.

Die Zahlen bedeuten die Seiten.

A.

Ackerbau 113.
Ägypten 47.
Anaxagoras 140.
Antisthenes 3. 147.
Aphrodite 37. 54. 64.
Aristipp 3.
Aristoteles 2. 6f. 137. 149. 150.
Arithmetik 112ff.
Arten u. Gattung 38 ff.

B.

Baukunst 113.
Begierde 25. 75ff. 88. 95.
Begrenzendes s. Grenze.
Begrenztes 17. 23f. 55ff. 58f. 70.
Bewirkendes s. Ursächliches.
Bittersüß 98.
Buchstaben (Laute) 47f.

D.

Delphische Inschrift 100f.
Demokrit 140.
Dialektik 16f. 22f. 28. 44f. 116f. 135.
Dionysos 122. 151.
Disposition des Gespräches 21ff.
Dolmetscher 43.
Durst 70f. 76f. 111.

E.

Ebenmaß 127f.
Eifersucht 99.
Eines u. Vieles 40ff. 133f.
Einsicht 1. s. Vernunft.
Einteilung 41. 134, des Seienden 55ff.
Element (Buchstabe) 47f.
Elemente 65f.
Entwickelung 62.
Eretrier 3.
Erinnerung 25. 73ff.
Erkenntnis, ihre Arten 28f.
Eros 16. 151.
Ethik, ihre Grundfragen 1f.
Eukleides 3.

F.

Farben 38. 108f. 117, schöne 105.
Feldherrnkunst 113.
Flötenspiel 113.
Fluß aller Dinge 91.
Furcht 71. 87. 99f. 104.

G.

Gattung u. Arten 38ff. 135f.
Gedächtnis 73ff. 83f.
Geometrie 114.
Gerechtigkeit 85. 123.
Gerüche 105f.
Geschlechtsbegriff 135f. (s. Gattung).
Gestalten (Formen), schöne 105.
Gewichtskunde 114.
Gleichgewichtszustand (Harmonie) 25. 70ff. 90f. 97. 112. 137. 142f. 146.
Gleichheit 58.
Goethe 20.
Gorgias 116f. 118.

Götter, erhaben über Lust und Schmerz 73.
Götternamen 37.
Gottheit 55. 137.
Grammatik 47.
Grenze 17. 23f 53. 55ff. 60ff.
Gute, das 50f. 120. 127.
Gütereinteilung 100f.
Gütertafel 129ff.

H.

Harmonie 46. 60. 70. (s. Gleichgewichtszustand).
Heilkunst 113.
Hephästos 122. 151.
Himmelsgebäude 66f.
Hoffnungen 71. 85f.
Homer 99. 124.
Humor 16.
Hunger 70f. 76. 111.

I.

Ideen 19. 40. 41f.
Irrtum 82ff.

K.

Kallias, Vater des Protarchos 48.
Kant 14. 144.
Kausalitätsgesetz 61. 139f.
Komödie 27. 100ff. 148f.
Körper 65f.
Kosmos 17. 19f. 66f.
Krankheit 60. 94ff.
Krätze 96f.
Kyniker 3. 147.
Kyrenaiker 147.

L.

Lächerliche, das 100f.
Lebensweisen 51ff. 63f. 72. 92ff.
Liebe 99. 104. 119.
Liebesgenuß 128. 131.
Liquidä 47.
Literatur über den Dialog 30f.
Lust 1ff., ihre Arten u. ihr Ursprung 24f. 36f. 68ff., wahre u. unwahre L. 25ff. 79ff., gemischte L. 88ff. 97ff., ungemischte 103ff., geistige Natur der L. 76f. 144, die L. als Werden 28. 109ff.
Lustfeinde 94f. 147f.

M.

Makarie 20.
Maler (Seelenmaler) 84. 86.
Maß 18ff. 29. 58. 61. 129ff. 152. 153.
Mathematik 150.
Megariker 150.
Mehr und Weniger 57ff. 138.
Meinung (δόξα) 11f. 79ff. 118. 121.
Menedemos 3.
Mensch und Weltall 65ff.
Meßkunde 112f.
Metrum 46.
Mischung 120ff.
Mißgunst 99ff.
Mitte zwischen Lust und Schmerz 78.
Musik 45. 113. 114. 123.
Mutä 47.

N.

Naturforschung 118.
Naturgemäßer Zustand s. Gleichgewichtszustand.
Neid 99ff. s. Mißgunst.

O.

Orpheus 130.

P.

Pflanzen 53.
Philebos 35f. 43. 46ff. 54. 60. 63f. 93f. 96. 104 u. ö.
Philolaos 137f.
Protarchos, Sohn des Kallias 48.
Psychologie Platons 13f.
Pythagoreer 17. 137f.
Prüfungskunst 94. 107f.

R.

Rekapitulationen 119. 130f. 153.
Rhetorik 116f.
Rhythmus 46.

S.

Schadenfreude 148.
Schiffbau 110. 112.
Schönheit 60. 105. 127f.
Seele 67ff.
Seelenschreiber 84f.
Seelische Lust 71f. 73. 99ff.
Seiende, das 55ff. 109f. 118f.
Sein 61. 109f.
Selbsterkenntnis 100ff.
Sokrates 2. 149.
Sophistik 2f.
Spiranten 47.
Sprichwörtliches 49. 96. 119. 130.
Steuermannskunst 113.
Stimme 45. 47. 106.
Streitredner 116. 150.

T.

Thema des Dialogs 132. 152.
Theuth 47.
Titel des Dialogs 5.
Töne, Einteilung u. System 47f. 105.
Tonkunst 60. 106. 136f.
Tragödie 99ff. 103.
Tugend 85f. 101. 127.

U.

Unbegrenztes 17. 23f. 44. 55ff.
Unmerkliche Lebensvorgänge 91f.
Unwahre Lust 8ff. 25ff. 79ff.
Ursächliches 17. 23f. 54ff. 61ff.
Urteil 89. 134f.

V.

Vergessen 73f. 106.
Vernunft, göttliche 54. 64f., menschliche 39. 53 u. ö.
Verschiedenheit (*διάφορον*) 133.
Verweisungen auf Späteres 87. 104.
Vieles und Eines 41ff.

W.

Wahrheit 84. 107. 118. 126ff.
Wahrnehmung 74. 83f. 91.
Wahrnehmungslosigkeit 74. 91.
Warm und Kalt 57ff.
Weisheitsdünkel 101.
Weltall u. Mensch 65ff.
Werden 41. 61f. 108ff. 118.
Wiedererinnerung 25. 75.
Wissenschaften, ihre Einteilung 112ff.
Wortspiele 46. 55. 66. 68. 75. 91. 117. 126. 127.

Z.

Zahl 44ff. 58. 114.
Zeus 68. 130.
Zorn 87. 99ff.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

BINDING ... JUN 13 1941

Author Plato
243019
LGr
P718
.Ga
Title Sämtliche Dialoge; tr. and ed. by Apelt.
vol.4
DATE.
NAME OF BORROWER.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED